MAXIME RODINSON

İSLAM ve KAPİTALİZM

SPARTAKÜS YAYINLARI

Maxsime Rodinson

1915 yılında Paris'te doğan, Doğu uzmanı ve sosyolog, Rodinson öğrenimini Paris'te yaptı. Sonra Yakın-Doğu'da öğretim üyeliği ve memurluk yaparak yedi yıl daha kaldı. Daha sonra Sarbonne Üniversitesi'nde eski Etyopya ve eski Güney Arabistan uzmanlığı ile Yakın-Doğu'nun Genel Etnolojisi (Irabilimi) dallarında dersler verdi.
Devrimci ve Anti-sömürgeci bir militan olarak "Orta-Doğu" (Moyent Orient) Dergisi'ni yönetti. Çağdaş Doğu, İslam, islam dünyasının kültürel ve etnografik (budunbilimsel) tarihi Afrika tarihi, Sami dilleri ve sosyoloji alanlarında pek çok makale yayınladı. Hz. Muhammed'in bir biyografisini de yazan Rodinson daha sonra genel olarak ideolojilerin karşılaştırmalı kuramı üzerinde incelemelere yönelmiştir.

Spartaküs Yayınları: 6
Teori Dizisi: 2

Maxime Rodinson
İslam ve Kapitalizm

Fransızcadan Çeviren:
Fevzi L. Topacoğlu

Kitabın Özgün Adı:
Islam et Capitalisme
Editions de Sevil, 1966
basımından çevrilmiştir.

Dizgi ve Mizanpaj:
Yar Yayınları
Düzelti:
Spartaküs Yayınları
Kapak Tasarımı:
Ali Şimşek

Baskı:
Ceylan Matbaası
Cilt:
Güven Mücellithanesi

1.Baskı Aralık 1996

ISBN: 975-7160-02-4

Spartaküs Yayınları
Muvakkithane Cad. No: 30/7 Kadıköy-İST.
Tel: (0.216) 348 95 13

MAXIME RODINSON

İSLAM ve KAPİTALİZM

Çev: L. Fevzi Topaçoğlu

SPARTAKÜS YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

Çevirenin notu... 6
Önsöz... 7
I. SORUNUN KONULUŞU... 19
-Kapitalizm Nedir?... 22
II. İSLAMIN BUYRUKLARI... 30
-Kur'an ve Sünnet... 30
-Bir Sosyal Tüze Ülküsü mü?... 37
III. ORTAÇAĞDA İSLAM DÜNYASINDAKİ EKONOMİK UYGULAMA... 46
-Kapitalistimsi (Capitalistique) Sektör... 46
-Feodalizm mi Yoksa Asya-Tipi Üretim Tarzı mı?... 74
-Adil Bir Toplum mu?... 84
IV. İSLAM İDEOLOJİSİNİN GENEL OLARAK EKONOMİK ALANDAKİ EKİSİ... 91
-Kur'an İdeolojisi... 94
-Kur'an-sonrası İslam İdeolojisi... 114
V. MÜSLÜMAN ÜLKELERİN ÇAĞDAŞ KAPİTALİZMİVE İSLAM... 132
-İç Kökenli mi Dış Kökenli mi?... 134
-İslam Dininin Etkisi mi?... 148
-Bir Müslüman Tarzı Kapitalizm mi?... 166
VI. SONUÇLAR VE PERSPEKTİFLER... 189
-Karşılıklı Bağıntılar ve Öncelikler... 189
-Yanılgılar ve Aldatmalar... 197
-İslam ve Sosyalizm... 216
- Dipnotlar... 235

Çevirenin notu

İlk çevirisindeki, orijinal kitaptan, yaklaşık otuz sayfalık eksiklik ve bir hayli de tümce-içi eksiklikler tamamlanarak yapılmış olan bu çevirinin okurlara, ülkemiz kültürüne katkıda bulunmuş olmasından onur duyuyorum.

Çok değerli yazar, bu yapıtında, özellikle, müslüman ideolojisi ile ekonomik sistem ve sosyal yapı arasındaki karşılıklı etkileşimi, ve kapitalizm ile islam arasındaki ilişkileri inceleyerek, öncelikle, kapitalizmin islam ülkelerinde içsel ve kendiliğinden oluşmuş bir süreç ile mi, yoksa Batı kapitalizminin taklidi yoluyla mı gelişmiş olduğu ve islam dininin etkisinin bu gelişimi engellemiş olup olmadığı -ki, bu soruya engellemiş olmadığı yanıtını vermektedir- ve de, islam dininin bir "müslüman tarzı kapitalizm"e yöneltici nitelik taşıyıp taşımadığı konularını işlemiştir.

Ve, en önemlisi,

"Toplum, bir anlam ifade etmekten önce, yaşamak ve işlemek zorundadır ve işleyişin gerekleri anlam ifade etmenin gereklerine ancak istisnai ve geçici olarak bağımlı (ya da uygun) olur.

Sorun, aslında, bir karşılıklı bağıntı sorunu değil, fakat bir eylem sorunudur, ilişki sistemlerinin örgenleşmelerinin birbiri üzerindeki etkisi sorunudur." diyen yazar, böylece, daha da derine giderek, "insan"ın ekonomik praxis'inin ve "düşünce"lerin tarihteki rolünü incelemekte ve kapitalizmi yaratan beşeri eğilimlerin kökenlerinin aslında, çok derinlerde bulunduğunu belirtmektedir.

Lütfi Fevzi Topaçoğlu

ÖNSÖZ

Bu yapıtın büyük bir tutkusu var : Yararlı olmak.

İslam uzmanı bir toplumbilimcinin ürünü olduğu için, islam dini ve uygarlığı alanına giren ülkelerin aydınlarına yararlı olmak; onlara yazgılarını anlamalarında yardımcı olmak istemektedir. Bu, "Avrupalılığımın" etkisiyle, onların en iyilerinden bilimde ya da zekâda üstün olduğumu öne sürdüğümden dolayı değil. Bu tür hiçbir ayrıcalık istemiyorum. Sadece şu var ki, koşullar onların sorunlarının anlaşılmasını güçleştiren bazı sosyal engelleri daha önce aşmamı sağladı. Geçmişlerinin, efsanelerden uzak, yalın bilgisini edinebilmek şansını buldum ve (yine) şimdilerini anlamayı engelleyen efsanelerden kurtulmaya çalıştım. Özgürce konuşabileceğimi ve çoğu kez onların söylememek zorunda kaldıklarını söyleyebileceğimi de eklemek gerekir. Bu, tüm özgürlükler gibi, bedeli ödenmesi gereken bir özgürlüktür, fakat benim için bunun fiyatı çok yüksek değildir. Genelde, onlar bunu çok daha pahalı öderlerdi.

Bu yapıt aynı şekilde, Avrupa toplumuna da yararlı olmak istemektedir. Bugünkü solda o denli yaygın olan Üçüncü Dünya gizemciliği bende yok ve ben, herhangi bir Kongo'da doğmadım diye hayıflanarak, umutsuzluk içinde, hergün göğsümü yumruklamıyorum. Ancak Üçüncü Dünya'nın sorunları çok önemlidir, otuz yılı aşkın bir süredir yapmış olduğum incelemeler ve araştırmalar, özellikle Üçüncü Dünya'nın, genel sorunlarını taşıyan fakat kendi özgül sorunları da olan, önemli bir bölgesi hakkında bilgi edinmemi sağladı. Bilgilerimin ve düşüncelerimin bana esinlediklerini okuyucuya sunuyorum. O bunları kendi düşüncesine göre değerlendirecektir. Her kapıyı açan bir anahtar yoktur.

Bir önsöz neye yarayabilir? Bir yapıtı tümüyle tanıtmaya, yazarın konusuna yaklaşım biçimine ilişkin olarak yanlış anlamalara olabildiğince yol açmayacak biçimde, açıklamalar sunmaya. Bir yazara (hatta herhangi

bir kişiye) en sık olarak yöneltilen kınama, yapılmış olduğunu hiçbir zaman duymamış olduğu (ya da, hiçbir zaman yapılmamış olan-Ç.N) şeyi yapmamış olmaktır.

Bu yapıt ne müslüman dünyasının ekonomik tarihi elkitabıdır, ne de böyle bir elkitabının olabileceği gibi, basitleştirici bir özetlemedir.

Bu tür bir elkitabının ve özetlemenin bulunmayışını da hoş karşılamıyorum.[1] Belirli ve bana temel nitelikte olarak görünmüş olan noktalara ilişkin olarak halen tarih biliminin elinde olan verileri (bildiğim kadarıyla) gerçekten özetledim. Ancak, konunun tümünü işlemeyi hiç istemedim. Başka deyişle, burada, temelde, olguların, çok çeşitlilikleri içinde, (tam ya da eksik) bir anlatımını yapmak söz konusu değildir. Yaptığım göndermeler, gerektiğinde, bu ayrıntılara ilişkin olarak bilgi edinmek isteyenlerin, bunların işlenmiş olduğu yapıt ve makalelere başvurmalarını sağlayacaktır.

Kuramsal bir yapıt oluşturmak istedim. Bu ne demektir? Bilimsel araştırmanın ortaya koyduğu -ve dilbilim alanındaki bilgilerimden ve doğubilimi, tarih ve toplumbilim tekniklerine olan, az ya da çok, yakınlığımdan yararlanarak üzerlerinde olabildiğince çok bilgi edinmeye çalışmış olduğum- olgulardan yola çıktım. Fakat, özellikle, bunlardan genel sorunlar planında sonuçlar çıkarmaya çalıştım. Daha çok da, bana özellikle önemli görünmüş olan bazı genel sorunlar planında. Malların üretim ve paylaşım sistemlerinin genel tiplendirilmesi içinde (tarihinin farklı evrelerinde) müslüman dünyasının yeri neresidir? Bu soruya verilebilecek yanıtlar, gözlemlenen olaylar bu sistemlerin içindeki ve bir sistemden diğerine doğru olası bir evrim konusunda; bu evrimin ya da bu evrimlerin öğeleri üzerinde, bir toplumun ekonomik olguları ile tüm kültürünün diğer görünümleri, özellikle ideolojik görünümleri, daha da özellikle din arasındaki ilişkiler hakkında bizi aydınlatabilir mi?

Bu büyük sorunlar, tercihe göre,tarih felsefesi ya da toplumbilim içinde konumlandırılabilir. Bu nokta bana pek önemli görünmüyor. Sorunlar ağırlıklarını koyuyorlar. Asıl önemli olan da budur.

Bu sorunların özellikle genel nitelikte oldukları için, güncel bir önem taşıdıkları da açıktır. Uzmanları korkutmak pahasına da olsa, şunu açıkça söyleyelim ki, bunların siyasi bir önemi vardır. Bu, bu sorunların çözümü siyasi bir yönelime ya da siyasi bir etkinliğe bağlı olmak zorundadır, bunları ortaya koyan, zorunlu olarak, böyle bir yönelime hizmetedecektir anlamına gelmez. Uzun zaman Tanrıbilimin hizmetçisi olmuş olması bilimsel etkinlik için

(ki, o zamanlar buna felsefe deniliyordu) büyük bir talihsizlik olmuştur. Şimdi de onu, Tanrıbilimin yerini almış olan, siyasal ideolojinin hizmetçisi yapmak onun hesabına öncekinden daha az bir talihsizlik olmaz. Bu yöndeki (benim katılmış olduğum) denemeler bilim için, hatta siyasa için kötü olmuştur. Bu konunun üzerinde fazla durmakta bir yarar yok. Durum yeterince açıktır.

Ancak, araştırıcıların bu sorunlara ilişkin olarak ulaşabilecekleri sonuçları dikkate almak devrimci bir politikanın (siyasanın) yararınadır. Bunun ötesinde, her sosyal-siyasal ideolojinin de sadece sağlam malzemelerle oluşturulması kendi yararınadır. Siyasal yöneticiler ile militanların, olaylar ve fikirler karmaşasında bir yol arayışı içinde olan yurttaşların seçimleri, fikirleri, yönelişleri çoğu kez acınacak denli yanlış kavramlara dayanır. Bu, büyük ölçüde, önlenemez.

Ancak, büyük ölçüde de bu, bilenlerin ve bilgilerini daha iyi iletebilecek olanların yokluğundan ileri gelmektedir. Toplumda (kendi alanlarındaki konularda, zira o konular da toplumsaldır) yayılmış olan efsaneler karşısında gülümseyen ya da yüz buruşturan uzmanlar bu efsanelere hayranlıkların oluşmasında her zaman sorumsuz olmadıklarının bilincinde olmalıydılar.

İnsanın çoğu kez duygusal kaynakları ağır basan ve her tür uslamlamadan, her tür deneyimden ve her tür bilgiden uzak olan fikirlerle uğraşmak zorunda kaldığını iyi biliyorum. Ancak, bu her zaman kısmen böyledir ve bir düzensiz ideolojik yığına biraz açık ve aydın bilinç katmak canla başla girişilmeye değecek olan ve yapılabilecekken, yapılmasından vazgeçmeye yönelinecek denli tümüyle umutsuz olmayan bir iştir. Yine iyi biliyorum ki, eğitimcinin eğitilmeye büyük gereksinimi vardır, hiçbir zaman, kendisi ne denli öyle sansa da, tümdengelimlerini yönelten önvarsayımlardan kurtulmuş değildir. Ancak, burada da önvarsayımların etkisi ideologların zannettikleri kadar totaliter (bütüncül) değildir. Belirli bir nesnellik derecesine ulaşmak olasıdır. Tam bir nesnelliğin ulaşılamaz bir ideal olduğu bahanesiyle, kendi isteğiyle, düşüncesi üzerinde o denli bütünsel bir denetimin altına girmek bağışlanamaz. Bu, ıslanmaktan kaçınmak için kendini bile bile ırmağa atmaktır.

Dolayısıyla, bu yapıt kuramsaldır. Bu nedenle de, tartışma oluşturmaya yöneliktir. Ulaşmış olduğum sonuçlar son derece yaygın olan tezlere gerçekten aykırı düşmektedir. Kavramlar planındaki uzlaşmazlığın beni insanlara karşı

kırıcı olacak olan hiçbir şeye sürüklememesi için elimden geleni yaptım. Belki bunda her zaman başarılı olamadım. Savaşın, fikirler savaşının bile, kendi yasaları vardır, ve (insanı) her zaman biraz fazla ilerilere sürükler. Küçümser gibi olmadan tartışmak güçtür. Ancak, insanların düşünce ve etkinliklerinin üzerinde ağırlığı olan determinizme (gerekirciliğe), insanlara karşı köküne dek küçümseyici olamayacak denli, çok inanıyorum. Bunu karşıtlarıma ve okurlarıma belirteyim.

Özellikle, müslüman toplumunda çok yaygın olan efsanelere saldırdım. Bu nedenle, müslüman dünyasında birçoklarının beni, bundan dolayı, ırkçı ve sömürgeci tipte zehirli art niyetlere sahip olmakla suçlayacaları kuşkusuzdur. Siyasal tutumlarımın bu suçlamaları yeterince yanıtlayacağını sanıyorum. Küçümseme ve hesaplılığı gizleyen, edinilen fikirlere karşı hoşgörürlüktür. Ve, çok avrupalı olan efsanelere de aynı derecede ilgilendim.

Başlıca olguların kesin bir bilgisini belirli bir genelleştirme yetisi ile birleştirmek istemek (ki, benim de istemiş olduğum budur) toplumun bilincine her zaman varmadığı bir güçlük çıkarır. Kendimi bundan, göreli (relatif) olarak, yeterince sıyırabildim mi bilmiyorum.

Bu türden yapıtlar uzmanların çoğu kez aşılmaz dedikleri çözülmesi güç ikilemler içinde çırpınırlar. Bu uzmanlar sadece, kendi alanlarındaki sorunlara ilişkin olarak önceden yeterince bilgisi olan, sınırlı bir kitle için yazmaya umutsuzca ya da seve seve razı oluyorlar.

Bu uzmanların haklı olarak kınadıkları ve denemenin şu bozulmuş tarzında çok sık olarak ortaya çıktığını gördükleri temelsiz felsefi-edebi gevezelikler yapmış olmamak için, onların, yine aynı derecede haklı olarak, bu denli yaygınlaşmış olmalarından üzüntü duydukları tarzlardan yani, kavramın kapsamak istediği alanın sadece çok küçük bir kısmıyla ilişkili olacak biçimde sınırlanmış verilere dayalı sakınımsızca kuramsallaştırmalardan, gerçek olgular gözönüne alınmaksızın (ve geçerli olup olmadıklarına bakılmayan) genel kavramlardan hareket edilerek oluşturulan özel yargılara dayalı, o denli cüretli, tümdengelimlerden sakınmaya çalıştım. Bu tip genel söylemlerin bu denli yaygın olarak varoluşu, bu uzmanların çoğ kez zannettikleri ya da zanneder göründükleri gibi, genelleştirme çabasının gereksiz olduğu, hep zamansız olduğu, özü bakımından ulaşılamaz olan amaçlar uğruna bir boş zaman harcama olduğu anlamına gelmez. Büyük kamuoyunun, diğer alanlardaki uzmanların,

hatta toplumsal eylemin (ya da, devinimin- ÇN) içinde bulunanların bile, geçici de olsalar (ki, geçici olmamaları olanaksızdır) sentezlere gereksinimleri vardır. Şayet, bilenler onlara bu sentezleri vermezlerse, onlar başka kaynaklardan beslenecekler ve bunun sonuçları da üzüntü verici olacaktır. Zaten yeterince de öyledirler. Ve bilimdeki ilerlemenin de bu, sürdürülen çalışmaların iyi düşünülmüş bilançolarının oluşturulması girişimlerine gereksinimi vardır.

Genelleştirme amatörlerinin de, kendi açılarından, çoğu kez haklı olan yakınmaları vardır. Bu tehlikeli girişimlere atılmış olanların genel fikirlerin evrimine; modern düşüncenin belirlediği sorunlara, gözden uzak tutulmamaları gereken büyük sorunsallara, yaklaşım tarzına ilişkin olarak en azından, biraz aydınlanmış olmalarını istemek onların haklarıdır.

Başlıca güçlük, tam da, bunların bilgisini (ya da, bilincini-ÇN), özel araştırmalarla ilişkiyi yitirmeksizin, en azından ana hatlarıyla -edinmiş olarak- muhafaza edebilmektedir. Burada, uygulamanın yol açacağı bir güçlük söz konusudur. Bu güçlüğün üstesinden gelemeyerek işin içinden sıyrılmak, belki de, yeteneklerime ve çalışma gücüme gereğinden çok güvenerek girişmiş olduğum son derece güç bir işi başaramamış olmak demektir. Tüm söyleyebileceğim kendimi bu işe namuslu ve dürüst olarak vermiş olduğumdur.

Nihayet, konuyla ilgili kesimler temelsiz bir derin bilgi yığınının kendilerine zorla kabul ettirilmesini istememekte haklıdırlar. Dolayısıyla, ben de açıklamamda sadece kanıtlamalarım için ciddi olarak gerekli olan olguları ele aldım. Yapıtımda sunmuş olduğum (başvurup vurmamakta özgür olunan) notlar, sadece, savlarımdan incinmiş olanlara (ya da, savlarım kendi savlarına aykırı düşenlere) savlarımın doğruluklarını sınamak -ve onları, ilgili bölümleri kolayca bulup,tartışmak- olanağını sunmaya ve de benim geliştirememiş olduğum şu ya da bu nokta üzerinde bilgi edinmek isteyenlere olanak sağlamış olmaya yöneliktir. Bu notlar, kimi kez, açıklamayı ağırlaştırmış olan ikincil nitelikte kısa tartışmaları da içermektedir.

Bu deneme marksist yönelimli olduğunu öne sürüyor ve öyle olmak istiyor. Bu, çoğunun zannedeceği gibi, araştırmamı geçerliliği kuşkulu ve kökeni karanlık (ya da, güvenilir olmayan) dogmalara bağımlı kıldığım anlamına gelmez. Bu sadece, incelemenin ortaya çıkarmış olduğu sorunları -bana, bilimsel olarak araştırılmasının henüz yeni başlamış olduğu, tüm bir inceleme alanını yönlendirmekteler gibi gelen ve şimdiye dek somut bilgilerimizle onaylanmış olduklarına inandığım- çok genel tarihsel-toplumsal

varsayımların ışığı altında düşünmeye çalışmış olduğum anlamına gelir. Bunları doğrulamada olgulardan ya da bilimsel araştırmada alışılagelmiş olan tipte bir uslamlamadan çıkarılmış olmayan hiçbir kanıtlama getirmedim ve olgular ya da bilimsel uslamla bana boş (ya da, yararsız) olduklarını gösterdiği takdirde bu getirmiş olduğum kanıtlamaları terketmeye hazırım. Ayrıca, bu tür büyük varsayımlar olmaksızın genelleştirme yolunda çok uzağa gidilebileceğini zannetmiyorum. Bunlarsız olabileceğini öne sürenler ya sonunda anlaşılmaz bir olgular yığınına varırlar ya da çoğu kez, farkına varmaksızın, genellikle çok ince olan kategori sistemleri kurmak için, bence, temelleri çok daha az sağlam olan farklı varsayımlar kullanırlar.

Ancak, bu biraz daha geliştirme ister. Gerçekte, anti-marksistler, güven içinde, bu yapıtta (kimi kez, haklı olarak) kınadıkları -fakat, bu yapıtta bulunmayan- tutumları bulacaklarını zannedeceklerdir. Öte yandan, Üçüncü Dünyada ve Avrupa solunda o denli bol olan marksistler, marksist eğilimliler, yarı-marksistler, ve sözde-marksistler bu yapıtta marksizm kavramından ayrımlanamaz olduklarına inanmaya alışmış oldukları görüşleri bulamamış olmaktan dolayı düş kırıklığına uğrayacaklardır.

Marksizmin yirmi, yüz, bin, türü vardır. Marx çok şey söylemiştir ve İncil'de olduğu gibi, onun yapıtlarında da herhangi bir fikri doğrulayan şeyler bulmak kolaydır. "The devil himself can cite Scripture for his purpose" (İşine geldiğinde Şeytan bile kutsal kitaba başvurabilir.) Çok değerli bir yazarın beni suçlamış olduğu gibi, marksist yönelimi kavrayış tarzımın ayrıcalıklı (ya da, üstün) olduğunu zorla kabul ettirmek istemiyorum ve bir diğer onun kadar değerli yazarın da bana yakıştırmış olduğu gibi, hiç kimseyi afaroz edecek hiçbir gücüm yok. Afaroz edilmiş olan benim. Sadece, benim olan bu yönelişi tanımlamak hakkını istiyorum. Hatta, Marx bunu (*) bütünüyle kabul etmezdi bile diyorum.

Benim marksizmin kurumsal marksizm değil. Kuşkusuz, bu kurumsal marksizm sadece bir anlamda (Sartre'ın deyişiyle) "durmuştur". Komünist ülkelerde ve hatta diğer ülkelerde de, örneğin Fransa'da da, onun ışığında (ya da gölgesinde) önemli çalışmalar sürdürülmüştür. Bunlardan bazılarından yararlandığım görülecektir.

(*) Yazar, kullanmış olduğu "bunu" sözcüğüyle kendi marksist yönelişini kastediyor.(Ç.N.)

Ancak, bu tabular yığını büyük sorunlara (hatta, kimi kez de, küçüklere) özgür olarak değinmeyi engelliyor ve bu sorunlar için sadece dogmatik nitelikteki yanıtlar kabul ediliyor. Ya da, en azından, bu konuda biçim ve öz bakımından o denli sakınımlı olmak gerekiyor ki, bu da düşüncenin gelişip ilerlemesini ciddi biçimde engelliyor. Komünist ülkelerde, güçlü beyinlerin çoğu, bu tür engellemeye karşı çare olarak, bir devlet ideolojisinin egemen olduğu toplumlarda geleneksel hale gelmiş olan, çifte düşünüşe yönelerek bu engellenmeden, içselliklerinde (*) sıyrılıyorlar. Fransa'da, her zaman bir ikircikllik içeren ve ne denilirse denilsin, fikirlerin (ya da, düşüncenin) özgür işleyişi üzerinde oldukça yıkıcı sonuçlar doğuran, bu çözüme boyun eğmek zorunluluğunu duymadım. Yapıtımın övüldüğünü ya da, hatta, sadece ondan şu ya da bu organda söz edildiğini görmek avantajını, bana böyle bir zorunlu özverinin yeterli bir fiyatını (ya da, karşılığını-ÇN) oluşturamaz gibi geldi.

Bir amaca bağlı kalmanın, bir çevreye bağlanmanın düşüncelerini ifade ediş özgürlüğünden önce geldiğini kabul eden eski arkadaşlarımı anlıyorum, onlara çoğu kez saygı ve kimi kez de hayranlık duyuyorum. Ancak, onlar bu ifade özgürlüğüne getirilen kısıtlamaların çoğu kez, onun gelişimini engellediklerini her zaman göremiyorlar.

Sonunda benim kişisel durumumda, ortada özveriye değecek bir şeyin olmadığı yargısına vardım. Bu yapıt kurumsal marksizmi kapsayan ve aşan bir kategori olan ve pragmatist (günlük olaylara dayalı, uygulayıcı-ÇN) marksizm diyeceğim şeyle de ilişkili değildir. Pragmatist marksizmden, çeşitli, ancak onların gözünde her zaman büyük önem taşıyan, sosyal etkinlik amaçlarına yoğunlaşarak, kuramsal ve entellektüel etkinliği, genelde, bunlara bağımlı kılan bir çok marksist ideoloji tiplerini anlıyorum. Bunu böyle kavramam, bu amaçlardan bazılarının yararlılığını yadsıdığımdan dolayı değil.

Bu ideolojileri yaşama geçiren (önceki kategoriye giren komünist örgenleşmelerin dışındaki) grupların küçüklükleri onları, çoğu kez, kurumsal marksizmin, özellikle dogmatizmin ağırlıklılığı, entellektüel alanda yasalar koyan kadroların işlevselciliği (ya da işgüzarlığı-ÇN), açık yürekli düşünürleri tiksindiren ve (buna karşın- ÇN) nerede olursa olsun

---

(**) Yani, dışsallıklarında, ya da toplum içinde, egemen kurumsal düşünüşe uygun davranışlar sergiliyorlar, fakat, içselliklerinde öncekinin zıddı ya da en azından alternatifi, olan düşünceleri yaşatıyorlar.(ÇN)

güce saygı gösterenlere çekici gelen bir güç politikasının yaygınlığı gibi hoş olmayan karakteristiklerinin çoğunun etkisinden korursa da (ya da, uzak tutarsa da-ÇN) onlar bu gelişimin ancak çocuksu, hatta dölütsel biçimlerini oluştururlar. Onlar da, kaçınılmaz olarak kurumsal marksizmin karakteristiklerini oluşturmaya yönelirler. Kimi kez onların çabalarına saygı duyuyorum ve kendim de bir militanlık yapmayı, köklü bir etkinlikte bulunmayı deneyerek, sınırlı noktalarda onlara yardımcı olmak umudumu yitirmiyorum. Ancak, ne bu yönelimin hemen hemen yazgısal olarak (ya da, kesinlikle kaçınılmaz biçimde) doğurduğu ütopyalara katılmak, ne de araştırmamı bu grupların hedeflerine uygun biçimde yürütmek istiyorum.

Doğru ile pratik arasındaki bağ, marksistlerin şimdiye dek biraz fazla hafif olarak politik pratik lehine yanıtlamış oldukları, ciddi ve karmaşık bir sorundur. Bu sorunu iki üç cümleyle çözümlemek iddiasında değilim. Sadece, politik eyleme fazla doğrudan yönelmenin doğruyu araştırmayı çoğu kez engellediğini saptamış olduğum kanısındayım, ve en iyiler için de bu böyledir. Bir de en kötülere gelince varın artık gerisini siz düşünün.

Sonuç olarak, tek kaygısı doğruyu bulmak olan, kendilerininkine paralel bir etkinlikten, uzun vadede, siyasiler bile (*) kazançlı çıkarlar. Konulara salt pragmatik ve tartışmacı açıdan bakmak normal olarak yanılsamalara yol açar ve yanılsamalar da sonuçta öldürücü olur.

Nihayet, benim esinlenmiş olduğum marksizm -özellikle Fransa'da moda olan- felsefi marksizm değildir. Şunu iyice belirteyim ki, genel olarak, pozitivist (a priori'liği kabul etmeyen, sadece olgucu, deneyselci olan-ÇN) değilim. Felsefi düşünüşün yararlılığına, gerekliliğine, kaçınılmaz ve temel nitelikte olduğuna inanıyorum. En nesnel oldukları öne sürülen araştırmalarda bile gizli olarak felsefi önvarsayımların bulunduğunun farkındayım. Marx'ın bilimsel çalışmalarına başlarken felsefi seçimlerince yönlendirilmiş olduğu, özellikle çok açıktır. Bununla birlikte, bu felsefi önvarsayımlar geçici olarak parantez içine alınarak ve belirli bir kültür yapısı içindeki felsefi yönelimleri ne denli farklı olabilseler de, tüm araştırıcıların (en azından ilke olarak) onayını alabilecek yöntemlerle, bilgi alanın çok önemli bir bölgesinin açınsanması

(*) Siyasi eyleme fazla doğrudan yönelmiş olmaları nedeniyle, çoğu kez, doğruyu araştırmaktan uzak kalan siyasiler bile, bu araştırmalar sonucunda bulunabilecek olan doğruları öğrenerek kazançlı çıkarlar. (ÇN).

gerekir ve de açınsanabilir. Bu pozitivist yönelimin uygulanmasının gerektiğini Sartre gibi bir felsefi beyinin de kabul ettiği, bilim alanıdır.

Oysa, bazı marksistler ne derlerse desinler, insan bilimlerine ya da sosyal bilimlere ya da, -artık ona ne ad verilecekse- en geniş anlamıyla toplumbilime özgü bir sorunsal vardır. Bu alandadır ki, Marx bazı yasalar ortaya attı, bazı buluşlar yaptı, kendi felsefi yönelimlerinden bağımsız olan ve çok çeşitli felsefi ufuklardan gelecek düşünürlerin üzerlerinde anlaşabilecekleri bazı varsayımlar öne sürdü. Burada bu alan içindeyim.

Marksist bile olsa, filozofa, çoğu kez yapmış olduğu üzere, bu araştırma bölgesine, bu bölgeye özgü kavramlar, yöntemler, sorunsal hakkında bilgi edinmeyi küçümseyerek müdahale etmek yarar getirmez (ve deneyimin beni haklı çıkardığını zannediyorum).

Doğrulanmış bile olsa, genel bir felsefi tezden,özgün tarihsel-sosyal yasaları ya da değişmez genel eğilimleri dikkate almaksızın, deneysel veriler yığınını ya da araştırıcılarca oluşturulmuş kısmi genellemeleri değerlendirmeksizin, onların geliştirmiş oldukları özel yöntemleri kullanmaksızın, sosyolojinin ya da tarihin özel sorunlarına ilişkin sonuçlar çıkarmak, rastlantısal olarak, gelip geçici ve telkin niteliğinde sezgiler sağlayabilir. Ancak, çoğu kez de, bu, bayağı kıvamsız ya da hatta gülünç "buluş"lara yol açar. Bana Polonya'da anlatılan, Varşova'ya gelen ve Polonyalı bir aydına, merakla, "sosyalist bir ülkedesiniz. Hâlâ yabancılaşma hissediyor musunuz?" diye soran büyük bir batılı filozofla ilgili karikatürsü gülütü düşünüyorum.

Marx'a hayranlık duymak için pek çok neden varsa da, ben ilk plana şu nedeni koyacağım. Kökende filozof olmasına rağmen, sosyal gelişime ilişkin olarak çok sağlam tezler öne sürmeden önce, ekonomi politiği, sosyal tarihi ve bugün sosyoloji (toplumbilim) ya da insan bilimleri dediğimizi öğrenmek için bir ömür vermesi gerektiğini anladı. Ve böyle yaptı.

"Marksizm"in birliğine inanmıyorum. Marksist fikirler içinde, diğerleri arasında, bir felsefi yönelim, (bir takım) sosyolojik tezler, bir ideolojik esinlenme saptıyorum. Doğal olarak, Marx'ın düşüncesinde ve hatta nesnelerin doğasında,bunlar arasında bir bağıntı vardır. Fakat, yöntembilimsel olarak (metodolojik olarak) ayrımlanabilirdirler. Burada sadece, başka yönden benim ütopik olmayan, köktenci etkinlik kavrayışıma getirdiği güçlüklerin tümüyle

bilincinde olarak, parantez içinde, felsefi yönelimi koyacağım. Bu, gerçekte, Marx'ın tersine, ille de gerçeğin bir gereği olmayan bir "ideal"i göz önünde bulundurmaktadır (o ideale değer vermektedir).

Burada özellikle (ya da hemen hemen) salt Marx'ın ortaya attığı büyük sosyolojik ya da tarihsel-sosyal tezlere dayanıyorum, bunlar bana sağlamca oluşturulmuş ve bilimsel planda herkes tarafından kabul edilebilir görünmektedirler. Bunların genel kabulünün karşılaşmış olduğu ve halen de karşılaştığı güçlükler vardır. Nesnelerin (yerçekiminin etkisiyle-ÇN) düşüşü yasasının kabulüne karşı da ideolojik engeller çıkmıştı. Fakat, bilimsel temellerinin sağlamlığını anlamak için, bu tezlerin, marksist felsefe ve ideolojiye en karşıt olan çevrelerde ne denli yaygın olarak kabul edilmiş olduklarını görmek yeter. Bunlara sadece ideologların değil, bilginlerin de karşı çıktıkları doğrudur (yapıtımda bu karşı çıkışların birçok örneği yer alacaktır). Ancak, hiç olmazsa bilginler, hatta bu tezlere kuramsal planda en çok karşı çıkanları, kuvvetli bir -kimi kez kökenini unutmuş oldukları- marksist tez dozunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Kuramsallığa dalmayan normal bilim adamları, normal biçimde, kökende marksizm tarafından ortaya atılmış ve kuvvetle karşı çıkılmış, genel fikirler temeli üzerinde çalışıyorlar. Bu genel fikirler bilimin ortak malı olmuşlardır.

Marx ve marksist gelenek tarafından birinci plana konulmuş olan, ve onları pratikte en iki yüzlü biçimde ayaklar altına alan marksistler tarafından bile göklere çıkarılan, değerlerin bütününü marksist ideoloji olarak adlandırıyorum. Gerçekte, onların özgül olarak marksist olan hiçbir şeyleri yoktur. Bunlar, daha önceden, (Mannheim'ın deyişiyle) liberal-insancı ideoloji tarafından 18. yüzyılda ortaya atılmış olan, evrenselci değerlerdir. Kökenlerini uzun bir moral, felsefi ve kısmen de dinsel gelenekten alırlar. Buna (bu geleneğe,ya da bu kökene- ÇN) bile-isteye bağlı kalıyorum. Bilimsel olmak isteyen bir yapıtta bunu gözönünde tutmak gerekir miydi? Evet, marksizmin göklere çıkardığı bu değerlere saldırmak için. karşıt ideolojilerin etkisiyle, bilimsel verilere itiraz eden kavrayışlarla mücadele ettiği ölçüde. Örneğin, (bu karşıt ideolojiler arasında-ÇN) özellikle söz konusu olan, mutlak üstünlüğü ulusalcı ya da (dinsel topluluklar söz konusu olduğunda) toplumcu değerlere tanıyan ideolojidir.

Bu nedenledir ki (ya da,böyle ideolojiler halen var oldukları içindir ki, -ÇN) "marksist" olduğunu söylemenin hala tarihsel-sosyal incelemeler planında bir anlamı vardır.

Marksist tezlerin tüm geçerli öğelerinin genelde bilime katıştırılmış olduklarını düşünen iyi tarihçilerle iyi sosyologlar tarafından buna karşı çıkılmıştır. Bunun geniş ölçüde doğru olduğu daha önce de belirtilmiştir. Ancak, insansal bilimlerin, sorumsuz felsefi-edebi gevezeliğe en müsait olan, pek çok alanında, kötü hazırlanmış araştırıcıların kötü felsefeye rahatça dayandıkları, ya da, Engels'in gayet iyi belirtmiş olduğu üzere, felsefe yapmak istemeyerek, (dolayısıyla- ÇN) otomatik olarak felsefenin kötüsünü ürettikleri genellemeler alanında, nihayet, birbirleriyle mücadele halindeki ideolojilerin etkinlikleriyle doğrudan bağıntılı kesimlerde, bilime karşıt ve dolayısıyla da marksizme karşıt olan bir yöneliş sürekli olarak tekrar tekrar ortaya çıkmaktadır. Bu yönelişin varlığını hissettireceği sürece (ki, korkarım bu uzun bir süre olacaktır) bu alanda marksistliğini ilan etmenin bir anlamı olacaktır.

Bu yapıtta ortaya konulan sorunları kendileriyle tartıştığım birçok dostum bana yardımcı oldu. Hepsine teşekkür ediyorum. Adlarını sayamayacağım kadar çoklar. Aralarında bir ayrım yapmak yanlış olurdu. Onlara minnettar olduğumu iyi biliyorlar. Aynı şekilde, bu yapıtın gerçekleştirilmesinde teşvik edici olmuş ve yardımda bulunmuş olanlara, özellikle karıma, yine, ilk kez bu konuda (bir tartışmaya katılmak için), sonradan tüm bir yapıt haline gelecek olan, makale boyutunda, bir yirmi satırlık yazı yazmamı telkin etmiş olan Jean Lacouture'e de minnettarım. Bu yapıtın konusunu, 1965 martında, Cezayır Edebiyat Fakültesinde vermiş olduğum bir derste açıklamıştım ve ders sonunda yapılan tartışmalar benim için çok yararlı oldu.

Böylesine yüksek bir hedefi olan bu çalışmanın yetersizliklerinin herkesten daha çok farkındayım. Bilgisizliğin ukala "deneme" yazarlarına sağladığı düşünce rahatlığına sahip olamayacak denli bilgimin boşluklarını biliyorum (ya da bilgisizliğinden dolayı, bilgisindeki boşlukları bilmeyen ve bu nedenle de rahat olan ukala bir "deneme" yazarı değilim- ÇN). Söylenecek şeyler olduğu ve bunları hem ilgili topluma ulaşabilecek biçimde, hem de yeterince güvenli ve geniş bir belgelendirmeye dayandırarak söyleyebilecek

hiç kimseyi görmediğim için bu çalışmaya giriştim. Umarım başkaları (bu konuda) daha iyi çalışmalar yaparlar. Finli halk ozanının türküsünde dile getirdiği gibi "daha ünlü şarkıcılara,daha zengin şarkıları olanlara, büyüyen gençliğe, yükselen kuşağa" en azından, yeni bir yol çizebilmiş olduğumu umarım.

I. BÖLÜM
SORUNUN KONULUŞU

Bunu şimdi herkes bilmektedir. Az gelişmiş ülkeler sorunu, endüstrileşmiş toplumların mutlu ve karnı tok dünyası ile, insanlığın geri kalan kısmının içinde çırpındığı, açlık çeken dünya arasındaki büyüyen çelişki sorunu zamanımızın en önemli iki üç büyük sorunundan biridir. Bunu ele almak, bir başka anahtar sorunlar yığınını zincirleme olarak ortaya çıkarmaktadır. Tüm bu, kullanılan deyim ile, Üçüncü Dünya, bu mutlu ve karnı tok endüstri dünyasının yanında, en azından bazı bakımlardan, olabildiğince kısa bir süre içinde yer almak arzusu içindedir. Aslında bu neyi ifade eder? Bu özlenen mutluluğa erişmek için (endüstrileşmiş dünyaya-ÇN) uyarlanmada nereye kadar gitmek gerekir? İşi, söz konusu (geri kalmış) halkların özelliğini, bireyselliğini, kimliğini oluşturan özgün değerlerini feda etmeye dek vardırmak gerekir mi? Ve, yoksa, şimdi açıkça belirginleşmiş olan bu geri kalmışlığa, tam da, bu değerler mi neden olmuştur? Ya da bunlardan (sadece) bazıları mı?

Sorun, şu yalnızca herkes için yaşamsal önem taşıyan şeyler için söz konusu olabilecek derecede bir hararetle, bir tutkuyla her yerde tartışılmaktadır. Ve özellikle de, az gelişmiş ülkelerin şu çok önemli fraksiyonunu oluşturan, müslüman dünyasında. Daha doğrusu son yüzyıllarda müslümanlık dininin egemen olduğu dünyada. Zira, daha gerilere (yani, çok daha önceki yüzyıllara-ÇN) ilişkin fazla bir belirlenim yapılamaz, ve bu dünyanın her plandaki birliğinin sağlanmasının gerekliliği gerçekten söz konusudur. Bu ülkelerin her tarafında tartışma şu anahtar kavramların çevresinde düğümlenmektedir: ekonomik kalkınma, sosyalizm, kapitalizm, ulus, islam.

Bu farklı kavramlar birbirlerine nasıl bağlanmalıdır? En dolaysız, en pratik, en gündelik siyasa (bu soruna ivedi-ÇN) hal çareleri ve çözümler getirilmesini istemektedir. İdeologlar ve politikacılar soruna getirilen açık ya da kapalı (içrek), düşünsel ya da duygusal, kuramsal ya da pragmatik yanıtlara göre programlar sunuyorlar, yöneticiler harekete geçiyorlar.

Ayrıca, içinde bulunulan zamanı aşan ve daha kuramsal ve daha temel nitelikteki tartışmalara yol açansorunlar da hemen biraraya getiriliyor. Ekonomik etkinlik, siyasal etkinlik, dinsel ya da dinsel olmayan ideoloji (ve) kültürel gelenek arasındaki bağıntılar, ilişkiler nelerdir? Burada kuramlar çatışıyor, filozoflar, sosyologlar, bilim adamları işin içine giriyorlar, kuşkusuz kısmen incelemiş oldukları (ya da incelemiş kabul edildikleri!) olgulardan, ancak, aynı zamanda da, tutkularından, çıkarlarından, çevrelerinin özlemlerinden, kendilerinden öncekilerin onlara bırakmış oldukları, ve çoğunlukla düşünülmeyen, düşünce biçimlerinden esinlenerek hazırlamış oldukları tezlerini, sadece herhangi bir salonda, bir anfitiyatroda, ya da bir toplantı salonunda kendilerini göstermiş olmak arzusuyla, sunuyorlar. Ancak, insan toplumundaki olayların kavranılmasına ilişkin olup, her zaman birbirleriyle çatışmış olan, aynı genel yönelişler bu tezlerde de bulunabiliyor.

Bu yapıt, hem güncel olaylara hem de büyük temel sorunlara yönelmiş olarak bu sorunların aydınlatılmasına bir katkıdır. Bu sorunlara özel bir açıdan yaklaştım. Ancak, yapıtımı oluştururken, yine de herşeyin ortaya konulmuş olduğunu farkettim.

Kapitalizm ve İslam. Konu gerek müslümanlar tarafından, gerekse avrupalı doğu uzmanları, iktisatçılar ve tarihçiler tarafından tartışılmıştır. Bu kadar tartışılma boşuna değildir. Dindarlığın ya da ulusalcılığın, ya da her ikisinin, etkisinde kalan müslümanlar, dinsel geleneklerinde, modern ve ilerici[1] ekonomik yöntemlerin kabul edilmesine karşıt olan hiçbir şeyin bulunmadığını ve hatta söz konusu geleneğin ekonomik ve sosyal adaleti[2] sağlamaya yönelik olduğunu göstermek istiyorlardı. İslama sıcak bakan bazı avrupalı bilim adamları da bu tezlerden birini ya da diğerini tutuyorlar.[3] Daha çok İslama düşman olan diğerleri ise, (ki, bilimden tümüyle yoksun olan bir halkçı yığını da bunlara katılmaktadır), tersine, İslamın müritlerine her tür ilerici ekonomik girişimi

yasaklayarak, onları durgunluğa,[4] ya da hatta (yeni yorum), kaçınılmaz olarak onları -onlardaki bu durgunluğun oluşturduğu bozuculuk ile-ÇN), aslında bozucu olan[5] komünizm ile şeytansı bir ittifak kurmuş olmaya yönelttiğini göstermek istiyorlar. Buradan, uygarlığın genel gelişimi yararına olarak, bu halklarla şiddetle mücadele etmek gerektiği sonucu çıkartılabilir. Tüm bu tezlerin, ne denli çelişkili olsalar da, aynı üstükapalı önvarsayıma dayandıklarına iyi dikkat edelim. Bu tezlere göre bir çağın ve bir bölgenin (region) insanları, toplumlar, kendilerinin dışında meydana gelmiş, önceden oluşturulmuş bir öğretiye sıkı sıkıya boyun eğerler, onun kurallarına uyarlar, onu kendi yaşam koşullarına ve o koşulların telkin ettiği düşünme biçimlerine uyarlamadan, köklü değişikliğe uğratmaksızın, onun zihniyetiyle dolarlar. Bu tezleri savunanların genelde bilincine bile varmadıkları, bu önvarsayım bana bu tartışmanın tüm sorunsalını bozuyor (ya da, yanlış yorumluyor-ÇN) gibi geliyor. Fakat ben, yine de, bu temel karşı çıkmayı dikkate almaksızın, onların görüşlerini inceleyeceğim zira, zaten, bu karşı çıkma herkes tarafından kabul görmeyecektir.

Sorunu yansız bir biçimde ve aynı zamanda idelolojik öğretiler ile sosyal gerçeklikler arasındaki ilişkilere, sosyolojik açıdan, daha sağlıklı bir bakışa uygun olarak koyan sadece, genelde marksist esinlenimli olan, birkaç ciddi yazar vardır.[7] Aslında kapitalizm, modern çağda, niçin (diğerleri arasından) müslüman ülkelerde değil de Avrupa'da egemen olmuştur? Yine, niçin Avrupa kapitalizmi müslüman, dünyasını bu denli kolayca istila etmiştir? Geçmişte ve bugün, İslam (ya da, en azından, müslüman ülkelerin kültür geleneği) kapitalizmi, sosyalizmi, "feodal" tipte bir geri kalmış ekonomiyi tutmuş mudur (savunmuş mudur) ya da tutmakta mıdır, ya da, yoksa, bu ülkeler tümüyle başka bir yolda, kendilerine özgü yeni bir ekonomik sisteme doğru mu ilerlemektedirler?

Bu sorunu ele alanların çoğunun (ki, sayıları hayli fazladır) kullandıkları kavramı, kapitalizm kavramını tanımlamakta gecikmemeleri garip gelebilir. Gerçekte, bu ancak bilim ve bilim adamları hakkında safdil bir görüşe sahip olanlara garip gelebilir. Çağdaş aydınlık düşmanlığının en yaygın yöntemlerinden biri, kullanılan kavramların bile bile içine düşürüldükleri, belirsizlikten yararlanmaktır. Bu eğilime karşı 18. yüzylın titizliğini, aslında, adına layık olan her bilimsel çalışmadaki titizliği göstermek gerekir: kullanılan sözcükler daima tanımlanmalı ve bunlar sadece böyle tanımlanmış oldukları anlamlarda kullanılmalıdır.

"Kapitalizm" teriminin iki farklı anlamda kullanılmış olduğunu iyice anlamak gerekir. Kapitalizm terimi, özellikle, iki farklı semantik (anlambilim) alanında gruplandırılabilen büyük bir anlam çeşitliliği içinde kullanılmıştır. Örneğin, klasik antikitede kapitalizmin, var olmuş olup olmadığını belirlemek için yapılan tartışmaların büyük bir kısmının bu anlam grupları arasındaki bir karmaşıklığı içerdiği belirlenebilir.

Bir yanda, kapitalizm terimi tek tek (yalıtılmış) ekonomik kurumları ya da bunların aralarından bazılarının bileşimini, ya da yine bu kurumların çerçevesi içindeki işlemlere eşlik edebilen ve bu işlemleri esinlendirebilen ruh (ya da, zihin-ÇN) halini ifade etmek için kullanılmıştır. Tüm bu durumlarda, kavramı bu anlamda kullanan yazarlar onun ister istemez, bütünlüğünde, bir topluma uygulandığını gözönüne almıyorlardı. Kapitalist kurumlar, bir kapitalist zihniyet, başka tipteki bir zihniyetle ya da (yine başka bir tipteki -ÇN) kurumlarla, aynı toplumun bünyesi içinde, birarada bulunabilirler. Bunlar toplumda azınlıkta olabilirler. En azından kısmen kapitalist tipteki bu kurumlar ve zihniyetler arasında üretim araçlarının özel mülkiyeti, özgür girişim, ekonomik etkinliğin temel motoru olarak kar (ya da,çıkar) peşinde koşmak, pazar için üretim, para ekonomisi, rekabet mekanizması, bir işletmenin yönetiminde rasyonellik gibi olgular yer alır.

Öte yanda, kapitalist adı altında, kapitalist nitelikli kurumların ya da kapitalist zihniyetin egemen olduğu, bütünüyle bir toplum ifade edilir. Özellikle, kesin olmayan bir tarihten itibaren (19. yüzyılın başlangıcı, ya da 16. yüzyıl, vd.), -Amerika'daki uzantılarıyla- Batı Avrupa toplumu ve kimi kez de belirli bir dönemindeki[8] Roma İmapatorluğu böyle nitelendirilmişlerdir.

Son derece söz konusu olan kavram bu denli farklı tanımlara konu olurken, burada ele alınan türden bir sorunu tartışmak, bu farklı tanımların tümü de dikkate alınacak olduğunda, gerçekten güçtür. Buna karşın, birçok doğmatik marksistin yapmış olduğu gibi, özel bir tanım kabul etmek ve bu tanıma dayanarak sorunu kesip atmak çok kolaydır. Bu şekilde, örneğin, herhangi bir toplumun, bu (kabul edilmiş olan özel tanıma uygun-ÇN) anlamda kapitalist olmadığı kanıtlanabilir. Fakat, bu kapitalizmin başka bir tanımını kabul etmiş olanları hiçbir biçimde ikna etmeyecektir. Öte yandan, hiçbir tanımın kendiliğinde bir diğerinden daha "bilimsel" olmadığını iyice anlamak gerekir (ki, söz konusu doğmatik marksistlerin yapmadığı da budur). Her bilimsel tartışmada, herkes, mantıksal olarak tutarlı olması ve söz konusu tartışmanın bütün süresince ondan vazgeçmemek koşuluyla, bir tanım seçebilir. Tanımlar arasında seçme yapmada, daha, çok bu tanımların kanıtlama ve araştıramadaki öğreticiliği ve uygunluğu belirleyici olur. Yine, olayların derinlemesine analizinde yararlı olacak olan kavramları çevreleyen tanımları tercih etmek gerekir. Bir seçme yapmak gerekir. Ben marksist ekonomik ve sosyal düşünce çerçevesi içinde yer alan tanımları seçtim. Ancak, yine de (ya da, daha da-ÇN) ayrımlamak gerekir. Marx ve marksistler, "kapitalizm" ve "kapitalist" terimlerini marksist olmayan pek çok yazardan daha tutarlı bir biçimde kullanmışlardır. Bununla birlikte, onlar bu terimleri gerek özel ekonomik kurumlar için, gerekse bu kurumların özellikle gelişmiş olduğu modern avrupa toplumu için de kullanmışlardır. Marksist yazılarda, bu terimlerin (her ne kadar aralarında ince bir bağıntı olsa da) böyle farklı anlamlılıkları belirlenebilir. Bu terimlerin uygulandıkları kavramlar arasındaki ayrımlar örtüktür. (ya da, belirsizdi), ancak bu tip bir tartışmada bu kavramları iyi sınırlamak[9] YETERİNCE önem taşır. Bu kavramların ayrımlanımında, kanaatimce, bugüne dek, belirlenimde[10] en ileri gitmiş olan, Polonyalı sosyolog Julian Hochfeld'in terminolojisini tercih ettim. Şu kavramları ayrımladım. Bir kere, en dar anlamında, kapitalizm bir "üretim biçimi"dir, en geniş anlamında ise, bir "işletme"de üretimin tamamlanabilmesinde esas olan bir ekonomik modeldir. Bir üretim araçları sahibi, söz konusu üretim araçlarını kullanarak, onun kendi çıkarına satacağı, metaları üretmeleri için özgür işçilere yövmiye öder. Bu kişi bir "sanayici kapitalist"tir.[11]

İkincisi, belirli bir toplumdaki kapitalist üretim biçimini işlerlikte olduğu işletmelerin tümünü belirtmek için, o toplumun ekonomik sisteminin içindeki (bir-ÇN) kapitalist "sektör"den söz edilebilir. N.E.P dönemindeki sovyet Rusya'da olduğu gibi.[12]

Nihayet, kapitalist bir "sosyo-ekonomik formasyon" vardır. Kapitalizmden söz edildiğinde en çok akla gelen de budur. Bu, bizim içinde yaşamakta olduğumuzdur. Bu formasyon, kapitalist sektörün egemen bir konumda olduğu özel bir "ekonomik sistem" ve buna denk düşen bir ideolojik ve kurumsal üstyapı ile biçimlendirilmiştir.

Ancak, bu tanımlar özellikle incelenecek alandaki önemli bir soruyu açıkta (ya da, yanıtsız-ÇN) bırakmaktadırlar. Marx, Kapital'in III. cildinde "Tecimin (ticaretin) ve hatta tecimsel sermayenin kapitalist üretim biçiminden (burada kabul ettiğimiz terminolojiye göre, kapitalist sosyo-ekonomik formasyondan) daha eski olduklarını; gerçekte, tarihsel bakış açısından, sermayenin en eski bağımsız varoluş biçimini temsil ettiklerini" ifade eder (die historisch alteste freie Existenzweise des Kapitals).[13] "Önceki tüm üretim biçimlerinde (yani, kapitalist formasyondan önceki tüm sosyo-ekonomik formasyonlarda) tecimsellik sermayenin temel işlevi olarak görünmektedir."[14] Daha ilerde, faiz getiren (tefeci) sermayeyi ya da mali sermayeyi de buna ekler: "Faiz üreten sermaye yada, eski deyimle, tefeci sermaye tecimsel sermaye ile birlikte sermayenin kapitalist üretim biçiminden (kapitalist sosyo-ekonomik formasyondan) epey önceki, çok eski, biçimlerindendirler ve en değişik sosyo-ekonomik formasyonlarda bulunurlar (in den verschiedensten ökonomischen Gesellschaftformationen).[15] Bunlar, en azından, Max Weber gibi kuramcıların "değişik biçimlerde bir kapitalizm" olarak kabul ettikleri, şu, kapitalizm-öncesi tecimsel sermaye ve tefeci sermaye biçimleridirler. Weber ve Sombart gibi, Marx da, kimilerinin deyişiyle, kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun, kimilerinin deyimiyle de, modern kapitalizmin Orta-Çağ sonları Avrupasındaki tecimsel sermaye ve mali sermaye biçimlerinden doğmuş olduğunu kabul etmektedir. İlk bakışta, Orta-Çağ müslüman dünyasında da benzer sermaye biçimlerini bulunduğunu görüyoruz. Öncelikle, gerçekten (Orta-Çağ İslam dünyasındaki-ÇN) bu sermaye biçimlerinin Orta-Çağ Avrupasındakilerle esaslı bir benzerlik taşıyıp taşımadıklarını belirlemek bizim

için önemli olacaktır. Çünkü, şayet böyle bir benzerlik var ise, bu durum, İslamın kendisinin Avrupa'da kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun ya da, başka deyişle, modern kapitalizmin oluşumu ile sonuçlanmış olan bir evrimin ilk aşamalarına bir engel oluşturmadığının kanıtı olacaktır. Böyle bir durum kanıtlandığında ise doğal olarak, ortaya niçin bu ilk aşamaların Avrupa'daki gelişimin aynısını göstermemiş olduğu ve İslamın bundan sorumlu olup olmadığı sorusu çıkacaktır. Tartışmayı hafifletmek için, bu kapitalizm-öncesi toplumlarda tecimsel ve mali sermayenin oluşturduğu sektörün tümünü "kapitalistimsi" (sektör) olarak adlandırmayı öneriyorum. Kuşkusuz, Rusya'da N.E.P. döneminde var olmuş olan kapitalist sektör anlamında (ya da, gibi-ÇN) bir sektör söz konusu değildir. Söz konusu kapitalist sektör, sözcüğün tam anlamıyla,kapitalist üretim biçiminin işlerlikte olduğu ve özgür işçilerin işgücünü kullanan "üretim sermayesi"nin ürünlerini verdiği önemli bir sayıda küçük ve orta sanayi işletmelerini içeriyordu. Bu sermayenin tüm sanayi üretimini kontrol edecek denli gelişmesini sadece Sovyet devletinin gücü önlüyordu. Tecimsel ve mali sermaye hiçbir biçimde bu sektöre egemen değildi, oysa ki, Orta-Çağ'da, üretim sermayesinin kısıtlı bir rol oynamaya indirgenmiş olması nedeniyle, tecimsel ve mali sermaye egemen roldeydi.

Böyle bir "kapilistimsi" sektörün varlığı, özellikle, tecimsel sermayenin "varlığı ve belirli bir düzeyde gelişmesi", Marx'a göre, kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun gelişimi için gerekli (ancak, ısrarla vurgulamış olduğu üzere, hiçbir biçimde yeterli olmayan) koşuludurlar.[17] Aralarında ne denli terminoloji farklılıkları olursa olsun, özellikle de, Marx ile aralarında, Avrupa'da kapitalist sosyo-ekonomik formasyona geçilişin tamamlayıcısı koşulların doğası konusunda ne denli görüş ayrılıkları bulunursa bulunsun,bu noktada, muhtemelen, tüm iktisatçılar anlaşma içindedirler. O halde, bu sektörün Orta-Çağ müslüman dünyasında, Avrupa'daki kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun gelişimini sağlayan yapı ve yayılmaya benzer bir yapı ve yayılma ile, varolmuş olup olmadığını belirlemek gerekiyor.

Burada, en önemli sorunlardan biri karşımıza çıkıyor. Kapitalist formasyonun oluşumundan önceki her faizle borç para alıp verme ve (en geniş anlamıyla, yani her tür mal alışverişini içeren) her tecim "kapitalistimsi" bir sektör, yani, birtakım diğer koşulların da oluşmasıyla, muhtemelen böyle

bir sosyo-ekonomik formasyonun gelişebileceği bir sektör oluşturabilecek doğada (ya da, nitelikte-ÇN) olarak kabul edilebilir mi? Marx, bize tecimsel sermayenin varlığının ve belirli bir dereceye kadar gelişmesi böyle bir gelişimin gerekli koşullarıdır diyor:" 1) çünkü, bunlar nakit servetin bir yerde toplanmasını (ya da, birikmesini-ÇN) koşullarlar; 2) Çünkü, kapitalist üretim biçimi (yani, kapitalist sosyo-ekonomik formasyon) perakende değil, toptan tecime yönelik bir üretimi gerektirir; dolayısıyla, kendi özgün gereksinimleri için satın almayıp, alım işlemi büyük çaplı alımlar üzerinde yoğunlaşan (ya da, büyük çaplı toptan alımlar yapan-ÇN) bir tecimeni (tüccarı) gerektirir. Öte yandan, tecimsel sermayenin tüm gelişimi, üretime gittikçe daha fazla değiş-tokuş değerine doğru yönelen bir nitelik kazandırmak ve ürünleri daima daha geniş ölçüde metaya dönüştürmek eğilimindedir".[18] Dolayısıyla, "kapitalistimsi" tecim en azından bir toptan tecim olmalı ve parayı pazar için üretimi geliştirecek biçimde kullanmalıdır.

Max Weber modern kapitalizmin (bize göre, kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun) temelinde yer alan ve onu hazırlayan, ancak onunla aynı olmayan bir özgül etkinlik tipini de tanımlar. Bu, pekala da, burada kapitalistimsi olarak nitelendirdiğimiz sektörün işleyişidir. Burada, "bir değiş-tokuşa elverişli tüm koşulların kullanılmasından bir kazanç -ya da, kar- bekleyen, yani (biçimsel olarak) barışçı kazanç durumlarına dayalı bir işleyiş söz konusudur."[19] Bu işleyiş en azından belirli bir ölçüde ussal (rasyonel) olmalıdır, başka deyişle, "söz konusu işleyiş sermaye hesaplarına uyar hale getirilmiş olmalıdır..Önemli olan olgu daima şudur ki,-gerek modern muhasebe yöntemleriyle yapılsın, gerekse, bambaşka biçimde, ilkel ya da kabataslak olarak yapılsın- parasal öğeler içeren bir sermaye hesabı yapılır".[21] Max Weber, "bu anlamda, kapitalizm ve kapitalist işletmeler, modern çağlarda olduğu kadar, Çin'de, Hint'te, Babil'de, Mısır'da Akdeniz antikitesinde ve Orta-Çağ'da da-hem de, kapitalistimsi hesabın hatırı sayılır bir derecede ussallaştırılmış biçimiyle-var olmuştur" diye ekliyor.[22] Modern batı kapitalizmi,özellikle, eski tarzların yanında, "biçimsel olarak varolan çalışma özgürlüğünü, (üretici-ÇN) ekonomik etkinlik ile hizmet etkinliği arasındaki yasal bir ayrıma ve ussal bir muhasebeye dayalı, bir "ussal kapitalistimsi örgenleşmesi" ile ayırdedilecekti.[23]

Marx ile Weber'in, yöneşen (birlikte aynı yöne yönelen) ölçütleriyle, modern kapitalizmin ya da kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun ortaya çıkışından önceki, (bir) aynı sektör tipinden söz etmekte oldukları yeterince görülüyor. Müslüman dünyasında böyle bir "kapitalistimsi" sektörün varolmuş olup olmadığı konusunda, burada, bu ölçütlere göre bir yargıya varılacaktır. Her halükarda, en azından, bu niteliklere sahip olmayan tüm tecim biçimlerini, özellikle trampayı ve, etnolojik (budunbilimsel) yazının tanıklık ettiği, -temelde, saygınlık değerleri (ya da, tinsel değerler-ÇN)[24] içeren- törensel nitelikteki ya da armağan niteliği taşıyan tüm değiştokuş biçimlerini, incelenecek olan etkinliklerden ayrımlamak gerekeceği görülmektedir. Aynı şekilde, parasal olmayan,[25] (yani) "büyük para sermayelerinin oluşumuna", "toprak mülkiyetinden bağımsız olan[26] bir parasal zenginliğin ortaya çıkmasına" yol açmayan tüm ödünç alıp verme biçimlerini de kredi planında bir kenara bırakmak gerekir. Bu,- ki herkes bu konuda Marx ile aynı görüştedir- kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun gelişimi için, yeterli olmasa bile, gerekli olan bir koşuldur.

Nihayet, açıktır ki, sadece, bir bireyin ya da bir toplumun daha önceden elinde bulunan ve-ister önceki bir emeğin, ister doğanın ürünü olsunlar- başka kaynakların üretimi ya da, basitçe, onları kendi kullanımlarına uygun hale getirmek için, birbirlerine yardım edebilmelerini sağlayan nesneler ve kaynaklar bütün olarak tanımlanmış olan sermayenin bir rol oynadığı tüm ekonomik yapıları, bu, bir "kapitalistimsi" sektör tanımının dışında bırakmak gerekir. Bu bağlamda, örneğin, en ilkel tarım aleti olan, toprağı kazmaya yarayan sopa üretime yarayan bir sermayedir, tıpkı bir yayın, bir balık ağının ve hatta bir yemiş sırığının da-bu anlamda (ya da, sadece söz konusu amaç ile -ÇN) doğal ürünlerin toplanmasında, elde edilmesinde yararlanılan sermayeler olmaları gibi. Gerçekte, bu tür "sermaye"ler tüm toplumlarda, hatta en ilkellerinde bile vardır.[27] Bunların varlıkları ve hatta önemleri, kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun gelişimiyle ancak uzaktan ilgilidir. Doğal olarak, marksist, ya da Weber'deki, anlamda bir "kapitalist" gelişimin oluşabilmesi için, bu bakımdan, bir toplumun elinde çok büyük bir sermaye birikiminin

bulunması gerekir. Burada sözü edilecek olan toplumların (belki İslam-öncesi Arap toplumundaki bazı sektörler dışında) durumları budur ve sorun yüksek bir düzeyde ortaya konulacaktır. Yine, bir çoban toplumu sürünün çoğalmasını umut ettiği ya da, hatta, kadınlarından bir nüfus artışının oluşmasını (yani, kadınlarının doğurganlığının artmasını-ÇN) beklediği zaman- R. Thurnwald'ın böyle bir durumda kapitalizmin varlığından söz etmesine rağmen-[28] hiçbir anlamda (bir) kapitalistimsi sektörden söz edilemez. Melville, J. Herskovits'in iyi belirtmiş olduğu üzere, "R. Thurnwold, açıkça, ilgili kavramları, söz konusu kültür bağlamında (marksist kültür bağlamında-ÇN), hiçbir uygulanım olanaklarının bulunmadığı bir duruma uygulamaya kalkışıyor".[29] Bazı terminolojilerin (özellikle Yunan terminolojisinin) telkin ettikleri gibi, sürünün artışı kazanç kavramının gelişimine katkıda bulunsa bile, bu, sadece kapitalist sosyo-ekonomik formasyondan değil, örneğin, Weber'deki anlamda, bir kapitalist zihniyet belirtisinden bile uzak olan bir şeydir.

Dolayısıyla, tartışmanın açıklık kazanması için, şu sayacağım (yukarıda geçen) tanımları kabul edeceğim: üretim biçimi, sektör, ekonomik sistem, kapitalist sosyo-ekonomik formasyon, kapitalistimsi sektör. Bununla birlikte, dogmatik marksistlerin, yukarıda işaret etmiş olduğum, hatalarına düşmemek için, varacağım sonuçlarda (ya da, çıkarsamalarımda-ÇN) marksist olmayan, en önemli yazarların kullanmış oldukları arasından, başka tanımlamaları (da) dikkate alacağım. Zaten, tanımların marksist tanımlara yakınlık içerdiklerinin de farkına varmak gerekiyor. Şimdi birçokları Avrupa toplumunun, 16.yüzyıldan, hatta, en kötü olasılıkla, 18. yüzyıldan bu yana "kapitalist" olduğu görüşündedirler. Ancak, birçoğu da, İtalyan cumhuriyetlerinin, örneğin, 13. yüzyıldan bu yana bize "hem tecimsel, hem de mali kapitalizm tipleri"[30] sunduklarını düşünüyorlar. Hiç kimse, o dönemdeki Avrupa ekonomisini bütünlüğünde, hatta İtalyan ekonomisini bütünlüğünde kapitalist olarak nitelendiremediğine ve Weber'in, Sombart'ın ve diğerlerinin modern kapitalizm dedikleri ile olan farklılıklarının önemini yadsımadığına göre, bu,benim "kapitalistimsi" sektör dediğim şeyin varlığını kabul etmektir. Sonuçta, herkes, şu ya da bu niteliğin üzerinde, yeterince farklı biçimde, durarak, aslında aynı

olan bir işletmenin işleyiş tipini (*) tanımlıyor. Bu, burada, dar anlamda (ya da, sözcüğün tam anlamıyla) kapitalist üretim biçimi denilen şeye denk düşmektedir. Öyle görünüyor ki, tüm tanımlar köklü bir biçimde yalıtılmış bir işletmenin (ya da, girişimin-ÇN) varolabileceği olasılığını dışlıyorlar. Kapitalist üretim biçimi ancak göreli olarak (relativement) yaygın olan bir kapitalist "sektör" içinde işleyebilir.

(*) Burada "aynı" olan "işletme" değil, "bir işletmenin işleyiş tipi" dir. (ÇN)

II. BÖLÜM
İSLAMIN BUYRUKLARI

Burada ele alınan sorunu incelemenin en yaygın biçimi, müslümanlık dininin buyruklarının kapitalist üretim biçimini (ya da, başka herhangi bir üretim biçimini) oluşturan etkinlikleri savunuyor mu, engelliyor mu, yasaklıyor mu yoksa bu etkinliklere karşı ilgisiz mi diye kendi kendine sormaktır. Bence, ilerde görüleceği gibi, en önemli olan sorun bu değil. Ancak, bu yine de ortaya atılmış olan sorunun tümü açısından önem taşıyan bir sorudur. Dolayısıyla, bu soruyu yeterince çabuk biçimde tartışacağım.

KUR'AN VE SÜNNET

İslam dininin buyrukları, Muhammed peygambere iletilmiş Tanrı sözlerini içeren, kesin ve iyice sınırlanmış bir belgede, Kur'an'da ve Sünnet denilen, sınırları belirlenmemiş, çok geniş bir metinler bütünü içinde toplanmıştır. Sünnet, peygamberin söylenilmesini, yapılmasını uygun görmüş olduğu şeyleri anlatan "hadis"ler bütünüdür. Peygamberin bu sözlerinin ve edimlerinin müslümanlar için örnek oluşturacak bir değer taşıdıkları kabul edilmiştir; Muhammed'i taklit etmek ve buyruklarını yerine getirmek gerekir. Burada, bu hadislerin peygamberin düşüncesini gerçekten temsil ettiklerinin tarihçi tarafından ancak çok sınırlı durumlarda kabul edilebileceği olgusunu vurgulamakta yarar var. Gerçekte bugün de, müslüman yazarlar ile artık sadece isim olarak, uymacılık (conformisme, yada muhafazakarlık-ÇN) gereği, müslüman olanlar ve açıkça Tanrı-tanımaz, hatta dine karşıt bir tutum almış olanlar bile bu hadisleri çoğu kez aslına uygun (ya da gerçek) tarihsel belgeler olarak nitelendirmektedirler.[1] Oysa, bu hadislerin, ancak, Peygamberin ölümünden iki üç yüzyıl sonra yazılı belgeler haline getirilmiş olduklarını ve islamiyet tarihinde tüm bir dönem boyunca bu tür öykülere[2] çok az ilgi duyulmuş ve hiçbir önem verilmemiş olduğunu biliyoruz. Bu hadislerin belgesel değerleri daima, onlara eşlik eden, isnad zinciri ile doğrulanmaktadır. Son ileten, o öyküyü-sonuncusu (ya da, ilki-ÇN) Peygamberin çağdaşı olup, o sözlerin görgüsel ya da işitsel tanığı olan-, hepsinin de isimleri belirtirler, birçok aracı vasıtasıyla kendisine ulaşmış olduğunu ifade eder. Fakat, doğruluğunu hiçbir şeyin garanti edemediği bu isnadlara güvenmek olanaksızdır.

Söylentilerin (hadislerin) çoğu birbiriyle çelişkilidir, bu durum da Orta-Çağ Arap yazarlarını, bunlardan bazılarını uydurma diyerek kabul etmemeye ve diğerlerini de, çeşitli ölçütlere göre, doğruluğu kuşkulu olarak nitelendirmeye yöneltmiştir. Fakat, modern tarihsel yöntem çok daha köklü yasallık (ya da, doğruluk, gerçeklik-ÇN) kanıtları ister. Bir hadis, ancak çok güçlü kanıtlarla doğrulanmışsa, aslına uygun olmak şansına sahip olarak kabul edilir. En azından, kural getirici hadislerin çok az bir kısmı bu durumdadır[3] (yani, aslına uygun olmak, şansına sahiptir-ÇN). Ancak, bunlar ait oldukları bir dönemden kalma belgeler olmaktan öteye gidemezler. Bazılarının düşünmüş oldukları şeyleri, bazı eğilimlerin kural olarak getirmek istedikleri şeyleri belirtirler. Uyuldukları ölçüde, müslümanların davranış biçimini oluştururlar. Fakat, bunların çelişikliklerinin pratikte büyük bir serbestlik (ya da, boşluk) oluşturduklarını daima anımsamak gerekir. Şu ya da bu hadisin değeri ya da yorumlanış biçimi üzerinde bir yargı empoze edecek (Katolik Kilisesi örneği) bir merkezi otoritenin bulunmaması bu durumu daha da güçlendirmiştir.

Önce, Tanrı sözleri olan, dolayısıyla genel olarak (ancak, sadece genel olarak) başta gelen ve karşı çıkılamaz (kesin) otorite olan, Kur'an'ı görelim. Doğal olarak, bu bir ekonomi-politik yapıtı değildir ve onda kapitalizme, kapitalizm olmak açısından yöneltilmiş bir onama (beğenme) ya da mahkum etme aramak boşunadır. Onda, en azından, kapitalist doğada olarak ya da kapitalist sosyo-ekonomik formasyonun temelini ya da öğelerini oluşturur nitelikte olarak kabul edilen ekonomik kurumlarla ilişkili değerlendirmeler bulunur mu? Öncelikle, Kur'an'da özel mülkiyete karşı olan hiçbir şeyin bulunmadığı çok açıkça görülmektedir, zira, örneğin, mirasa bir düzenleme getirmektedir (yani, mirası, en azından doğrudan olarak reddetmemektedir - ÇN). Hatta, eşitsizliklerin üzerinde durulmamasını[4] önerir ve zenginlerin alışılagelmiş dine aykırılıklarını kınamayı[5] ve servetin Tanrısal yargı karşısında yararsızlığını ve (de) zenginliğin dinsel (ya da, Tanrı onayı ile oluşan-ÇN) bir olgu olduğunu görmemenin de bir günah (ya da, kötülük eğilimi-ÇN) olduğunu vurgulamayı yeterli görür.[6] Üretim araçlarının mülkiyeti konusunda bir ayrıcalık yapıyor mu? Kur'an'ın yazarının böyle bir şeyi düşünmüş bile olmadığı apaçıktır. Ücretli işçilik, hiç karşı çıkılmayacak, doğal bir kurumdur (ya da, olgudur-ÇN). Kur'an, pek çok kez insanın Tanrının katındaki kazancından (ya da, değerinden-ÇN) söz eder. Bir keresinde, Musa'yı ücretli

çoban olarak çalıştırmak isteyen Medineli Jethro'yu sahneye çıkarır.[7] Ücretsiz olarak vaaz eden peygamberlerin ve Muhammed'in[8] kendisinin de ücret istemek hakları olduğu gibi, yıkılan bir duvarı tamir etmek içinde ücret istemek insanın hakkıdır.[9]

Kutsal metinlerinde Tanrının her gün insanın rızkını vereceğine inanmak öğütlenerek, genel olarak ekonomik etkinliğin ürkütüldüğü, ya da, daha özellikle, kazanç (çıkar) peşinde koşmaya kötü gözle bakılan dinler vardır. Hileli işleri kınamayı ve tecimsel etkinliği (sadece) bazı ibadetler süresince yasaklamayı yeterli görerek, tecimsel etkinliğe ılımlı bakan Kur'an, kuşkusuz, bu durumda değildir. Çağdaş bir müslüman savunucu (konuyu) şöyle dürüstçe özetliyor:"Kur'an sadece dünya nimetlerini unutmamak gerektiğini (28:77) değil,aynı zamanda maddesel yaşam ile ibadetin, geçerli bir biçimde, bir arada yürütülebileceğini, hac sırasında bile tecimsel etkinlikte bulunulabileceğini de söyler, hatta tecimsel kazançları "Tanrının lütfu" olarak nitelendirilir[11] (2:193-194/197-198;62:9-10).

Ancak, Kur'an, daha ilerde görüleceği üzere, arapçada riba denilen bir etkinliğin yasaklandığını ifade eden ve sık sık yinelenen bazı bölümleri içermektedir. Riba'nın ne olduğunu tam olarak biliyoruz. Sözcüğün özgün anlamı "artış, çoğalma"dır. Bu sözcükten anladığımız anlamda, basit bir faiz söz konusu olmasa gerek. Ödünç alınan miktarın (para olarak ya da nitelik olarak, sermaye ve faizlerin), borçlu bunları zamanında ödeyemediğinde, bir kat daha artırılması söz konusu ediliyor gibidir. Kur'an'daki (ve ayrıca diğer dinlerdeki) buyrukların çoğu gibi, bu da belki (o zamanlara özgü-ÇN) geçici koşullarla ilişkili olarak konulmuş rastlantısal (ya da, geçici-ÇN) bir kuraldır. Fakat, daha sonraları, zamanda ve mekanda bu denli (sınırları) belirlenmiş koşullar için, bu kuralı ancak Tanrının koymuş olabileceği düşünülerek buna evrensel bir değer verilmiştir. Kur'an'ın riba'yı yasaklayan çeşitli bölümlerinde kimi kez müslümanlar, kimi kez putatapanlar (Mekke'deki bir uygulamanın söz konusu edilmiş olduğu söyleniyor), kimi kez de yahudiler ve hıristiyanlar hedef alınmış gibidir. Ayrıca, yahudiler faizi yasaklayan kendi yasalarını çiğnemiş olmakla suçlanmaktadırlar. Düşünülmüş, olduğu üzere, özellikle, bir dönemde yoksul ve Medine'de düşmanlarla çevrilmiş olan küçük müslüman topluluğunun, "sempatizan"lardan para toplamaya çalıştığı bir sırada onlara normal koşullarla para vermeyi reddedenlerin lanetlenmesinin de söz konusu

olması olasıdır. Ancak, metinlerden çıkarılmış olan (çözümsel) anlama göre de, müslümanlara, tasarruflarını daha dinle ilgisi olmayan, ancak daha çok çıkar sağlayan, faizle ödünç (para) vererek değerlendirmek yerine, zekatı, Peygamberin kontrol ettiği (ve başka amaçlar için de kullandığı) hayır sandığı aracılığıyla gereksinimi olanlara verilen sadakayı, tercih ettirmek söz konusudur.[12]

Kur'an gibi, Sünnet de kapitalizme ilişkin olarak pek açık bir şey söylemiyor! Özel mülkiyeti ise sözkonusu (bile) etmiyor. Kuşkusuz, bir malın mülkiyetinin (ya da, bir mala sahip olmanın-ÇN) genellikle, kişilerin özerk etkinliğinden çok Kutsal (Tanrısal) iradeye bağlı olduğu kabul ediliyor. Kuşkusuz, sahip olunan malın kullanımı tefeciliğin yasaklanması ve yasal sadakanın (zekat'ın) zorunlu hale getirilmesiyle, sınırlandırılmıştır. Kuşkusuz, özellikle, bir ailede mülkiyet çok özeldir ve bölünemez, ve çok yaygın olan bu bölünemezlik bazı bakımlardan yasalarla korunmuştur. Yine, İslam ülkelerinde kabilenin ya da köyün, örf ve adetler gereği, ortak malı sayılan ve , dinsel olarak kabul edilmeseler de, muhafaza edilen kollektif topraklar vardır. Su ve ot gibi ilkel metalar mülk edinilemez. Müslüman Devletin, bazı bakımlardan, topraklar üzerinde"yüksek bir hakkı" vardır.[13] Mülkiyet hakkı her insanın yaşama hakkının bulunduğu şeklinde bazı düşüncelerle de sınırlandırılmıştır. Çok aç kalmış olan bir insanın yaşamını sürdürmesini sağlayacak denli, asgari miktardaki bir yiyeceği (başka bir çaresi olmadığında, zor kullanarak dahi) o yiyeceğin "yasal" sahibinden alması haklı görülür.[14] Ancak, (özel mülkiyete yönelik bu tür kısıtlamalar hıristiyan teologlar tarafından (daha) önceden konulmuş ve çeşitli dinsel laik yasalarda yer almıştır. Tüm bunlara, pratikte, özel mülk sahibi müslümanın da, özel mülk sahibi hıristiyan kadar yasal, dinsel, törel kısıtlamalara uğramaksızın, mallarını en yasal biçimde, kapitalist tarzda değerlendirebilmesini hiçbir biçimde engellemez. Doğal olarak, üretim araçlarının mülkiyetine, dinsel türe açısından,getirilmiş hiçbir özel kısıtlama yoktur.

Yine, ücretli işçilik de tümüyle normal bir şey olarak kabul edilmiştir. Bu, kiralamanın özel bir biçimidir. Bir insanın işgücü tıpkı, bir ev ya da bir gemi kiralanır gibi kiralanır. Getirilmiş olan kısıtlamalar törel, dinsel ya da tüzel tipteki başka ilkelere dayalı değerlendirmeler sonucunda çıkarılmış olan alışılagelmiş kısıtlamalardır.[15] Çoğu kez, özgür seçim konusunu aşan, özel bir kısıtlama, yani talih (baht) vurgulanmıştır. Kur'an'da ifade edilen bir tür kader kısmet

oyunu (maysir) gelenekçe çok büyük ölçüde yasaklanmıştır. Bir rastlantıya, bir belirsizliğe bağlı olan her kazanç yasaklanmıştır. Örneğin, derinin yarısını sana vereceğim diyerek, bir hayvanın derisini bir işçiye yüzdürtmek, ya da kepeği senindir diyerek ona buğdayı öğüttürmek, vb. yasaktır. Gerçekte, derinin bozulup bozulmayacağı, ve iş süresince değerini yitirip yitirmeyeceği, ya da ne miktarda kepek elde edileceği, kesin olarak, bilinemez.[16]

Ekonomik etkinliği, kazanç peşinde koşmayı, tecimi ve sonuç olarak pazar için üretimi hem Kur'an hem de gelenek olumlu karşılamaktadır. Hatta Kur'an'da ve hadislerde tecimene yönelik övgüler bile yer alır. Peygamberin" ciddi ve güvenilir olan tüccar, kıyamet günü peygamberlerin, dürüstlerin ve şehitlerin arasında yer alacaktır",[17] ya da "güvenilir tecimen kıyamet günü Tanrının tahtının gölgesinde oturacaktır" ya da "Tecimenler bu dünyanın habercileri ve yeryüzünde Tanrının varisleridir"[18] demiş olduğu öne sürülmektedir. Hadise göre, tecim yaşamını sürdürmenin özel bir biçimidir. "İzin verilmiş olan şeyden kazanç sağlıyorsan senin yaptığın bir cihad'dır (yani, kutsal savaş ile ya da Tanrı uğruna sarfedilen güçlü çabalar ile aynı şeydir) ve şayet bunu ailen ve yakınların için yapıyorsan, bu onlara bir sadaka (yani, dinsel-ya da, kutsal-ÇN- bir iyilik) olacaktır; ve, gerçekte, tecimden helâl olarak kazanılan bir dirhem (bir parasal ölçüt) başka biçimde kazanılan on dirhemden daha iyidir".[19] Peygamberin ve, onun ilk izleyicileri olan, kutsal halifelerin (tecimsel) işlerden aldıkları haz duygusallık içinde anlatılmaktadır. Ömer "ailem için alım-satım işleriyle,tecimle, uğraşırken ölmek, bence ölümlerin en güzelidir" demiş. Bu noktada, Amerikan iş adamlarına benzeyen, bu ulu kişilerin içine, öteki dünyayı düşünürken, bir sıla özlemi düşmüş olmalı, Peygamber, "Tanrı cennetteki kulların tecimle uğraşmalarına izin vermeydi, onlar kumaş ve baharat alıp satarlardı" ya da "Şayet cennette tecim yapılsaydı, kumaş tecimini seçerdim, zira açık yürekli Ebu Bekir de kumaş tecimeniydi" demiş.[20] Daha önce sözü edilmiş olan çağdaş bir müslüman savunucu, Sünnet'i (yani, Peygamberin davranış ve sözlerini-ÇN) Guizot'ya yaraşır sözcüklerle (överek-ÇN) özetlemektedir: "Peygamber asalak olacaklarına, yeteneksiz (ve yoksul) olanlara yardım edebilecek biçimde zenginleşenleri övgülere boğar".[21] Her zamanki gibi, çelişkili metinler bulunmaktadır, fakat, bir çileciliğin söz konusu olabileceği ayrık durumların dışında, eleştirilen tecimen ya da tecim değil dürüst olmayan tecimendir.

Bununla birlikte gelenek (ya da, hadis) bazı tecimsel uygulamaları yasaklamıştır. Doğal olarak, burada, öncelikle, şu ya da bu biçimdeki hileli işler, dinsel olarak temiz kabul edilmeyen -şarap (alkollü içki), domuz, dinsel kurallara uygun olarak kesilmeden ölmüş olan hayvan, ya da yine, herkesin ortak malı olarak kabul edilen, su, ot, yakacak (çalı çırpı, odun, vb.) gibi nesnelerle ilişkili tecim söz konusudur. Çeşitli uygulamaları hedef alan yasaklamalar liberal bir ekonominin özgür işleyişine engellemeler getirici olarak kabul edilebilmişlerdir. Örneğin, gıda maddeleri üzerindeki her tür vurgunculuk ve her şeyden önce de istifçilik. Ancak, özellikle,kuşkulu yanı olan her tür satışın da yasaklanması söz konusudur. Örneğin, satıcının satılan malından eline ne kadar paranın geçeceğini bilmediği açık-arttırma, fiyat kesin olarak belirlenmiş olduğu halde malın sayısal (ya da, niceliksel-ÇN) olarak belirlenmemiş olduğu satışlar (örneği, palmiye ağacının üzerindeki meyveler) vd. Şimdi vermiş olduğumuz örnekler kategorisine girebilen talihe dayalı anlaşmaların yasaklanması üzerinde de durulmuştur. Fakat, bazı gelenekler (ya da, hadisler) talihi (bahtı) özel bir durum olarak göstermektedirler. Örneğin, kaçmış olan bir kölenin satılması, bir hayvanın daha ana karnındayken satılması gibi. Olağanlıkla, yüksek bilginler arasında ayrıntılar üzerinde çok görüş farklılığı vardır. Ancak ilke herkesçe onaylanmaktadır. Bu yasaklamanın Kur'an'daki dayanağının yeterince zayıf olduğunu belirtmek gerekir. Bu, ancak, kuşkusuz, yapay (ya da, zoraki), sonsal (ya da, sonradan-a posteriori-) bir doğrulama olarak, riba'nın ve bir talih oyunu olan maysir'in yasaklanmasıyla bağlantılandırılabilir. Peygamberin yargılarındaki bu yönelişin dayanağı (ya da, kökeni) çok kuşkulu (ya da, belirsiz-ÇN) olduğundan, kaynağı tartışılır olan (ya da, kaynağının tartışılması gereken-ÇN) sonraki kuram ve uygulamaların bu ayetlere bağlandığı ve daha açık hadislerle (övülerek) göklere çıkarılmış oldukları açıkça görülmektedir.

Buna karşın, riba'nın yasaklanması, görülmüş olduğu üzere, Kur'an'da bulunmaktadır ve sonradan yüksek bilginler, metin yorumlamasıyla, bunu yorumlamaya ve tanımlamaya çalışmışlardır. (Zira), gerçekte, bu riba'nın ne olduğu tam olarak bilinmiyordu. Hatta bir hadiste, bununla ilişkili olan ayetin vahyedileceklerin en sonuncusu olduğu ve, öyle ki, Peygamberin bunu açıklayamadan öleceği bile ifade ediliyordu. Sözcüğe ve (ilişkili) dinsel buyruğa değin yorumlar çok çeşitlidir. Öyle görünüyor ki, başlangıçta riba

denilince ödünç para ya da yiyecekten elde edilen her türlü kazanç anlaşılıyordu. Riba'nın tanımı sonraları, gelişimi ve gerekçelendirimi iyi anlaşılamayan, karmaşık bir mantıksal tümdengelim ve dışsal etkiler süreciyle geliştirildi ve kesinleştirildi. Her halükarda,aslında, varılan sonuçlar Kur'an tarafından doğrulanmamaktadırlar. Bu sonuçlar, ancak, peygamberin doğruluğunu hiçbir şeyin garanti etmediği, sözde özdeyişleriyle yasallık kazanıyorlardı. Genellikle, riba denilince taraflardan birinin değerli madenler ya da gıda maddelerinin satışından ya da trampasından sağlanan (vadeli) kazanç anlaşılmaktadır. Bu tür işlemlerde, sadece iki tarafın sağladığı şeyler arasındaki tam bir eşdeğerlilik yasaldır. Türeciler, Peygamberin yoldaşlarının sözde hadislerinin otoritesine dayanarak, çoğu kez hayali gerekçeler öne sürerek, bu eşdeğerliliğin tanımı üzerinde inceden inceye durdular. Buna karşın, diğerleri, peşin parayla satın alınmayan şeyi yasaklayarak, sadece zaman sorunu üzerinde durdular. Sonuçta, hadislerde ifade edilen görüşlerdeki farklılıklar yeterince büyüktür ve, özellikle, gıda maddeleri, altın ya da gümüş söz konusu olmadığında, yeterince kuşku payı içermektedirler.[23]

Tecimde mutlak dürüstlüğü öğütleyerek, malını övmemeyi, onun kusurlarını göstermeyi buyuran ve ender rastlanan bazı hadisler rekabeti engelleyicilik içerirler.[24]

BİR SOSYAL TÜZE ÜLKÜSÜ MÜ?

İncelenmiş olan her konu, ayrıntılı olarak, daha genel ve daha topyekun bir bakışla tekrar ele alınabilir.İslamın modern savunucuları sosyal alanda tüzeyi (adaleti) temsil ettiklerini öne sürdükleri, burada anıştırılmış (yada, değinilmiş-ÇN) olan buyrukları ve diğer bir kaçını bir sistem halinde örgenleştiriyorlar.[25] Savları belirli bir biçimde doğrulanmıştır. Gerçekte, her toplumun, bütünlüğünde, kimi kez, -farklı sosyal kesimlerin hatta bireylerin görüşlerini ifade eden- farklı kavrayışlar içererek de olsa, topyekün bir sosyal tüze görüşü olmuştur. Kur'an'daki sosyal buyrukların Muhammed'in ve bazı sosyal grup ve kesimlerin, en azından Mekke ve Medine toplumunu, sosyal ülküsünü temsil ettikleri kuşkusuzdur.Bu ülkü, en azından, o zamanki Arabistan için kabul edilebilirdi, zira Arapların çoğunluğu o ülkünün çevresinde toplanmakta fazla bir güçlük çekmemişlerdi.

Bu ülkü, tüketim malları, üretime yarayan nesneler, toprak ya da insan mülkiyeti de söz konusu olsa, mülkiyet türesini (hukukunu) işin içine katmıyordu. Müslüman ekonomisine ilişkin kuramlar üreten ve aslında diğer pakistanlılarla karşıtlık içinde olan, Hasır Ahmed Şeyh[26] adlı bir pakistanlı iş adamı, toprak mülkiyeti konusunda buna karşı çıkmıştır. Büyük toprak sahipliğinin kalkınmaya karşı oluşturduğu engellemelere ilişkin olarak getirmiş olduğu ekonomik kanıtların dışında, Muhammed ve Kur'an'ın toprağın bu (tarz) özel mülkiyetine, -en azından, özel olarak mülk edinilen toprak miktarının toprak sahibi tarafından kişisel olarak ekilen (yani, onun kişisel gereksinimini karşılamaya yeterli olan-ÇN) toprak miktarını aşması durumunda- karşıt olduklarını saygın bir kişiliğe, İslam Cemaati Birliği başkanı ve "modern İslamın en sistemli düşünürü" olan (27), Abu l-A'la Mevdudi'ye karşı, metinlerle, kanıtlamaya çalışmıştır. Toprak bütünüyle "ulusallaştırılmalı" ve dönemsel olarak (yalnızca-ÇN) onu ekecek olanlara verilmeliydi. İki pakistanlı müslüman birbirlerine karşıgörünüşte çelişkili anlamlar içeren hadisler çıkarıyorlar. Bunun büyük bir anlamı yoktur, zira bu hadislerin, daha önce belirtilmiş olduğu üzere, en azından Peygamberin dönemi için, hiçbir tarihsel değerleri yoktur.Üstelik, açıktır ki, haklı olan (ne yazık ki) Mevdudi'dir. Hadislerde şu ya da bu toprak kiralama biçiminin yasaklanmış olması hiçbir biçimde büyük toprak sahipliğine bir yasaklama getirilmiş olduğunu ifade etmez. Bu hadisler, çoğu durumda,

ürünün belirli bir bölümü karşılığında toprak kiralamanın -söz konusu toprağın ne miktarda ürün getireceğinin önceden bilinmemesi açısından- içerdiği belirsizlik öğesini hedef alırlar. Dolayısıyla, tüzecilerce riba'nın yasaklanımının geliştirilmesi bağlamındadırlar. (Bkz. s. orijinal kitaptaki 35. ve 52. sayfalara denk düşecek olan sayfalar-). Bazıları, sistem zihniyetinin etkisiyle, yasaklama konusunda çok ileriye gidebilmişlerdir. Ancak, aşırıya kaçmayan tüzeciler, -kendilerine- riba'nın özellikle açık olarak belirtilmiş gibi göründüğü, bazı tarzları yasaklamakla yetindiler. Peygamberin kendisinin, haleflerinin ve en saygın yoldaşlarının da topraklarını gelir karşılığında kiraya vermiş olduklarını ve bu uygulamayı yasaklamayı hiçbir zaman düşünmemiş olduklarını biliyorlardı.[28] Sözde "ulusallaştırma" müslüman topluluğunun liderinin kişisel malları ile o topluluğun genel kaynakları arasındaki (ilksel ya da, ilkesel-ÇN) ayrılmazlığı vurgulamaya yöneliktir.Ancak, liderin toprakları üzerinde uygulanmış olan şey, kuşkusuz, büyük mal sahiplerinin toprakları üzerinde de uygulanmıştır. Toprakların paylaşılmasından yana olanın (bu bağlamda bilgi edinebilmek için-ÇN) başvuracağı son kaynak, Peygamber dönemindeki uygulama için tek ciddi tarihsel kaynak işlevi görebilecek olan, Kur'an'dır. Fakat, dayanak olarak gösterebilecek Kur'an metinleri bu kanıtlama için çok yetersizdir. Kur'an'da, Musa'nın Mısırlılara karşı halkını cesaretlendirmek için, şöyle demiş olduğu belirtilir: "Toprak Allahındır ve onu kulları arasından dilediğine verir" (7:125/128). Kur'an'ın başka bir yerinde de, elçisine kudretini anımsatarak, Allah ona şunu bildirmesini buyurur "O yeryüzünde (toprağın üstünde) devinimsiz (yüce dağlar) yarattı, O yeryüzüne bolluk verdi, O orada (yeryüzünde) arayanlar için, tam dört günde azıklar dağıttı (bölüştürdü)" (41:9/10, Blachere çevirisi). Nasır Ahmed Şeyh'in izlediği bazı yorumcularca bu son tümce şöyle kavranılmaktadır:"Allah yeryüzünde azıkları, isteyenlere, dört günde eşit olarak dağıttı". Bu anlam kabul edilse bile, bu metinlerde Tanrının kudretinin ifade edilmesinden başka bir şey bulmak güçtür.

Dolayısıyla, bu ilkelerden bazılarına dayanılarak, mülkiyet hakkının kullanışılının ve kimi durumlarda kötüye kullanılmasının sınırlandırılmış olduğu sonucunun çıkarsanabileceği düşünülebilse bile, Kur'an ülküsünün (ideal) mülkiyet hakkını hiçbir biçimde hiç işin içine katmadığı (ya da, eleştiri konusu etmediğ -ÇN) açıktır. Bu (Kur'an'daki-ÇN) tüm yasamalarda böyledir. Kur'an

için , ekonomik açıdan, tüze, özellikle aşırı olan bir kazanç türünün, riba'nın yasaklanması ve topluluğun başkanı tarafından toplanan vergilerden ve bağışlardan bir bölümünün yoksullara, konuklara, kölelerin satın alınmasına, -gerektiğinde-büyük (doğal ya da askeri-savaş durumlarıyla ilişkili, ÇN-) yıkımların kurbanlarına harcanmasından ibarettir.[29] Sonuçta, topluluk içinde, zenginlerin gelirleri oranında katılmak zorunda oldukları, örgenleştirilmiş bir yardımlaşma söz konusunudur. Kur'an'daki tüze, Tanrı tarafından istenilmiş olduğu belirtilen, doğal ve hatta öteki dünyada da, kuşkusuz başka ölçütlere göre, sürecek olan, sosyal koşullardaki farklılaşmaya dokunmuyor."Bak, Biz onların bazılarını diğer bazılarına nasıl da üstün kıldık. Ahirette (-La Vie Demiere-son, ya da sonuncu yaşam-ÇN) daha büyük farklılık dereceleri, basamakların daha yüksekleri vardır"(17:22/21).

Bu insanların, yetersizliklerinden dolayı acı çekenler de dahil olarak, büyük bir bölümünce, yüzyıllar boyunca, tatmin (ya da, onların bu durumların açıklayıcı -ÇN) bulunmuş olan bir tüze ülküsünü ifade etmektedir. Ancak, sosyal törebilimi tarihi gereksinimlerin sürekli olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Aslında, nüfusun bir bölümünün başkalarını ayrıcalıklarına karşı mücadele etmiş olduğu toplumlar daima varolagelmiştir. Olasılıkla, 18. yüzyıldan itibaren, ayrıcalıklara karşı bu protestolar (önce) Avrupa ölçüsünde, sonra da dünya ölçüsünde birleşmeye başladı. Önce, doğuştan itibaren oluşan, soyluluk (asillik) ve kölelik gibi, özgül bir statüyle donanmış bir durumdan kaynaklanan ayrıcalıklar ya da yetersizlikler tartışıldı. Egemen bir buduna (ya da kavime,-ethnie-) mensup olmaya dayandırılan ayrıcalıklara karşı sürdürülen protestolar büyüdü. Nihayet,sosyalist düşünce, tüm toplum yaşamını kontrol altında tutan malları -üretim araçlarının, üretimde kullanılan maddelerin kaynaklarının- mülkiyetinden doğan ayrıcalıklara karşı mücadeleyi ilk planda tutan bir ülkü (ideal) öne sürdü. Bu evrimin tamamlanmış olduğu hiçbir biçimde kesin (ya da, belirli-ÇN) değildir.

Muhammed döneminde Arabistan'da, modern kapitalizmin ve büyük sanayinin ortaya çıkmasından önce tüm dünyada olduğu gibi, tek kişinin (ya da pek az işçinin) çalıştığı, atölye ölçüsünde çok yaygın olan üretim araçları sahipliği toplum içinde özel bir kudret sağlamıyordu ve protestolara yol açmıyordu. Buna karşın, toprakların ve taşınır malların büyük bir bölümü üzerindeki mülkiyet, özellikle bazı toplum tiplerinde, önemli bir kudret

sağlıyordu. Bu nedenle, Muhammed'den iki yüzyıl önce, İran'da, metafizik bir sistemle bağlantılı olarak,tüm malların kamulaştırılmasıyla bu ayrıcalıkların kaldırılmasını öne süren kuramcılar ortaya çıktı. İran soylularına kabul edilemez ayrıcalıklar sağlayan bu mallar arasında, bunların haremlerine kapattıkları kadınlar da vardı. Bu öğreti, İran hükümdarı I. Kawad (448-531) tarafından kabul edilerek,kısmen bir iktidar deneyiminden bile geçmiştir. Fakat, Kawad, kuşkusuz, komünist lider Mazdak'ın ilkelerini ancak pek az köktenci bir biçimde[30] uygulamıştır. Mülkiyet hakkının bütünüyle tekrar getirilmesi Kawad'ın yerine geçen, oğlu (Anosharwan-Enuşirevan-da denilen Khosro I (531-579) tarafından gerçekleştirildi. Muhammed onun hükümdarlık döneminin sonunda doğdu ve bu güçlü komşu imparatorlukta yaşanılan komünist deneyim Arabistan 'da, kuşkusuz, çok tartışıldı. Muhammed de,özellikle Mekke'deki ilk vaazlarında, zenginliğe ve zenginlere karşı çıkmıştı. Servetin, özellikle, insana kibir verdiğini, onu Tanrıdan uzaklaştırdığını öne sürüyordu.[31] Mazdak ve hocası Zerdüşt'ün tersine, Muhammed'in buyrukları mülkiyetin kendisini sözkonusu etmiyordu. Zenginliklerin eşitsiz dağılımının yol açtığı kötülüklere karşı çare olarak getirilen, topluluğun başkanı tarafından kısmen hayır işlerinde kullanılmak üzere zenginlerden vergi alınması biçimindeki uygulama açıkça o zaman için "reformcu" bir nitelik taşıyordu. Bunlar da, belki, Kawad'ın, Mazdak komünizminin gerekleri üzerine kurulu olan, buyrukların ılımlı bir biçimiydi. Muhammed bu buyrukları ve bu ideolojiyi bilmiyor olamıyacağından, bu (yani, Muhammed'in getirmiş oldukları-ÇN) anlamsız (ya da,dayanaksız-ÇN) değildir. Muhammed'in karşıtlarını, Hindistanın büyük müslüman şairi, İkbal'i Jawid Nama adlı yapıtında, Mazdak'ın "araplık-dışı" öğretisinin müridi olmakla suçlamış olmaları gerçekten haksızlıktır.

Dolayısıyla, Kur'an ideolojisiyle vaazedilen tüze sosyalist düşüncenin,modern toplumun büyük bir bölümünün ülküsü olarak, çağımıza empoze etmiş olduğu tüze değildir. Muhammed, Grimme'in, gerçekten, pek köklü olmayan bir sosyalizmi düşünerek, zannetmiş olduğu gibi sosyalist değildi.[32] Bunda şaşılacak hiçbir şey yok. Kur'an, olası tüm toplumlara uygulanacak olan ilkeleri yazdıran bir Yüce Varlık'ın dile gelmesi değildir. Kur'an, dönemine özgü bazı ülkülerden (kutsallıkla, ya da aşkınlıkla - ÇN) esinlenmiş olan bir insan tarafından ortaya konulmuştur.[33]

Çok doğal olarak, üretim araçlarının mülkiyetinin, bir gün bazılarına sağlayacağı kudreti (açıkça-ÇN) önceden belirtmemiştir. Şayet bunu önceden (açıkça-ÇN) belirtmiş olsaydı buna karşı tutumu nasıl olurdu? Bunu hiç kimse bilemez.

Orta-Çağ müslüman toplumunun tüze ülküsüne gelince, Sünnet'lerden kavranılmaya çalışılacağı (ya da, kavranılabileceği-ÇN) kadarıyla, bu ülkü, daha çok, topluca (ya da, genelinde-ÇN) Kur'an ülküsünden alınmadır. Ayrıca, birbirleriyle kısmen çelişik olan bir çok ülküyü birbirinden ayrımlamak gerekir. Müslüman toplumu bir çok sosyal ve etnik kesimleri içeriyordu: bugünkü partilere az çok benzeyen birçok okul ve mezhep, tümü de-peygamberin söz ya da edimlerini anlatan ve çok büyük çoğunluğu düzmece olan-hadislerin otorisetisine dayalı olan, birbiriyle çelişkili kuramlar öne sürüyorlardı. Onların sistemlerini burada şöyle bir incelemek bile mümkün değil. Bana tartışılır (yada, kuşkulu-ÇN) görünmeyen bazı ana çizgiler üzerinde durmak yeterli olacaktır.

İslamda, bazı akımlar mülkiyet hakkına, zenginliklerin vergilendirme yoluyla sınırlandırılması biçiminde, sert kısıtlamalar getirmeyi düşünmüşlerdir.Bu kavrayışların kaynağı (ki, aslında İslam'dan başka yerlerde, özellikle de hıristiyanlıkta bulunur) hem dinsel hem de laiktir. Bu dünya malının insanı Tanrı'dan uzaklaştırdığı, dolayısıyla zenginler ile güçlülerin (en azından, çoğu kez) günahkar oldukları biçimindeki dinsel görüş zenginler ile güçlülerin dürüst olmadıklarını ve baskıcı olduklarını öne süren laik görüşe içinden çıkılmaz bir biçimde karışmaktadır. İsrail peygamberlerinin alışık oldukları bu görüşler,önce İsa peygamberin sonra da ilk yüzyılların bazı hıristiyan ideologları ile bazı hıristiyan mezhepler tarafından ünlü deyişler biçiminde geliştirildiler. Bunlara Kur'an'ın en eski bölümlerinde rastlanılmaktadır. Bunlar çeşitli biçimler almışlardır: zenginlere verilen bir öğüt ile az çok güçlü bir zenginlik düşmanlığını, bir tehdit ile, mallarını iyi (hayır yolunda) kullanmalarını: Tanrının gazabını ifade ederler.

Tüm bunlar az çok daha sert ve ince biçimlerde ifade edilmişlerdir. En aşırısı, İsa Peygamberin Filistinli genç adamdan istemiş olduğu gibi, zenginleri, yoksulların yararına, tüm zenginliklerinden sıyrılmaya çağırıyor, zenginlerin hemen hemen kaçınılmız biçimde günah işleyeceklerini öne sürüyor, onları amansız bir Tanrısal yargı ile tehdit ediyor: bir devenin iğne deliğinden geçmesi, bir zenginin göklerin krallığına (ya da, cennete-ÇN) girmesinden daha kolaydır.

Ilımlı olan yorum ise, zenginlerden usa uygun bir sadaka istemekle, onları, içinde bulundukları durumun ruhlarının kurtuluşu için oluşturduğu tehlikelere karşı uyarmakla yetiniyor ve cezalarının Tanrı tarafından affedilebileceği umudunu yitirmemelerini söylüyor. Kur'an'ın en yeni kaynakları açıkça böyle bir ılımlılık içerir niteliktedirler. Kur'an, sosyal sorunları, Tanrı huzurunda (herkesin) eşitliğine indirgemekte ve insan toplumundaki kaçınılmaz haksızlıkların öte-dünya'da giderilecekleri üzerinde durmaktadır.Aşırıcılık ise, eşitlikçi, ülküsel bir insan toplumu görüşüne yönelmektedir.Bunu insansal olanaklarla gerçekleştirmenin yollarını araştırmak çabasında ve böylece de, Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmiş olmak düşüncesinde olabilir. O zaman, bu yönelişte, bireylerin ve grupların yoksunluklarının, kinlerinin, sosyal özlemlerinin etkilerini bulmamak güçtür.Temeldeki yıkıcı bir duygusallığa işaret etmediği zaman, bunda sadece bir entellektüel gelişimin sonucunu gören gelenekçi dinsel ve ülküsel (idealiste) yoruma katılmak güçtür. Şimdi hemen hemen tüm tarihçilerin izledikleri marksistler, burada toplumsal grupların iktidarın çıkarlarını ve avantajlarını elde etmeye yönelik ezeli mücadelelerinin bir belirtisini görmüş olmakta haklılar gibi geliyor bana.

Söz konusu aşırıcı yönelim, Orta-Çağ müslüman dünyasında, Peygamberin yoldaşlarından biri olan Ebu Dar-ül Cifâri tarafından destek gördü. Örneğin, herkes servetinin geçinmek için kendisine gerekli olan kadarının dışındaki kısmını Tanrı uğruna ya da hayır işlerine sarfetmelidir biçimindeki öneriler ona atfediliyordu. Cifâri, Peygamberin ölümünden on yıl kadar sonra, Kur'an'ın sadaka vermeye pek niyetli olmayan zenginlere yönelik gözdağı verici[35] ayetlerinin, bu ayetlere hedef olmuş olan, yahudi ve hıristiyan ruhbanlarına olduğu kadar müslüman yöneticilere de uygun düşmekte olduklarını öne sürerek skandal (ya da, rezalet-ÇN) yaratacaktı. Bunun sonucunda da, bir sosyal tehlike olarak görülerek, sapa bir bölgeye sürgün olarak gönderilecekti.[36] Yine de, bu Ebu Dar portresinde tarihsel (ya da, gerçek-ÇN) olan ile efsanesel olanı, kesin bir biçimde,birbirinden ayrımlayamıyoruz. Ancak, biraz gerçeklik temeline dayanıyor olması olasıdır. Ne olursa olsun, Ebu-Dar XX. yüzyıl müslüman dünyasında, beklenmedik bir biçimde, çok büyük bir üne ermiştir. Sosyalist ve komünist eğilimli sol, sosyalist eğilimli fikirlerin İslam geleneğine yabancı olmadığını göstermek için onu (bu bağlamda - ÇN) bir öncü olarak göstermiş ya da, en

azından, bu dayanaktan (Ebu-Dar'dan-ÇN) yararlanmıştır. Yazarlar, Ebu Dar'ın örneğinden yola çıkarak, işi komünizmin İslam'ın temel bir gereğine yanıt verdiğini öne sürmeye dek vardırdılar. İslam'ın sosyal sorun ile en baştan beri uğraşmış olduğunu ve bu soruna kapitalizm, sosyalizm, komünizm denilen modern sistemlerin getirdiklerini aşan bir çözüm getirmiş olduğunu göstermek için, İslam eğilimli sağ da bunu (Ebu-Dar örneğini-ÇN) kullanmıştır. Bu bağlamda, Ebu-Dar'a ait olduğu varsayılan fikirlere yani servetin (zenginliklerin) özgür sadaka yoluyla, zekat yoluyla tekrar dağılımına dönmek yetiyordu. Bu tez daha ilerde tartışılacaktır.

Şunu gözönünde tutmak gerekir. Sünnet'in ve Orta-Çağ tarihçiliğinin (ya da, olay yazarlığının-ÇN) yarı-efsanesel Ebu-Dar'ı, dinsel gerekliliklerin dışında, zenginlerin ve güçlülerin lüksü ve baskısı karşısında yoksulların protestosunu iyi dile getirmiştir. Bu akım, eylemci ve devrimci biçimlerde olduğu kadar, sosyal düzen için zararsız, düzenli biçimlerde de varoldu. Fakat, kesin bir etkisi olmadı. Bu akım, Muhammed'in kendisinin de, yaşamının sonlarındaki eğilimlerine aykırıydı. 1948'de, El-Azhar'ın din bilginleri, Ebu-Dar'a dayanarak, İslam'da komünizmin varolduğunu öne süren birine karşı, Kur'an'ın çok açık olan buyruklarını, haklı olarak, ileri sürüyorlardı. Gerçekte, Kur'an cimriliğe ve israfa kaçmayan ölçülü bir cömertliği öğütlemektedir.(17:31/29;25:67). Örneğin, mirasa ilişkin buyrukları Tanrının rızası ve düzenlemesiyle (bireylerce) elde edilmiş olan servetlerin var olmasını öngörmektedir. Dolayısıyla, bir bakıma,büyük İslam üniversitesi çıkarmış olduğu fetvada "İslam'da komünizmin olmadığını" vurgulamakta haklıdır.[37]

Bazı Orta-Çağ mezhepleri de, zenginliklere düşman olan bu yönelimi az çok çileci (ya da, münzevi) ve dinsel, az çok eylemci ve devrimci bir tonda, çok çeşitli derecelerde, kendi paylarına benimsediler. Ancak, bunların sınırlı bir etkileri oldu ya da iktidara doğru yürüyüşlerinde (ya da, iktidarı elde etmek mücadelelerinde-ÇN) bu bağlamdaki planlarında temel olanı bir kenarda bıraktılar (ihmal ettiler). Gerçi, çeşitli ülkelerde iktidarı uzun yıllar elinde tutmuş olan İsmailiye mezhebi, ilk ortaya çıktığı zamanlar, edinilmiş olan servetlere kaba bir biçimde saldırdı fakat, Tunus'ta ve sonra da Mısır'da iktidara geldiğinde bu hakka hiçbir biçimde dokunmadı. Yalnız, bunun bir kolu gibi görünen Karmat hareketi Doğu Arabistan'daki Bahreyn'de iktidarı elde ettiğinde özgür insanlar arasında bir işbirliği sistemi kurmuştu (Karmat cumhuriyetinde

birçok siyah köle vardı). Bu da, yine, Devletin yoksulların yararına, hayır işlerini finanse etmesi için zenginlerden ağır vergiler alınmasını gerektiriyordu.Sonuç olarak, burada, Büyük Britanya gibi, sosyal hizmetlerin gelişmiş olduğu bugünkü devletleri, gerekli değişiklikleri gözönünde tutarak, uzaktan da olsa anımsatan,bir tür sosyal devlet (welfare state) söz konusuydu.

Kur'an'daki ülküye sadık kalınması konusunda en titiz olan müslümanların azami bir çaba ile aradıkları tüze, bütünlüğünde, yukarıda belirtilmiş olan çizgileri içeriyordu: Tanrı'nın koymuş olduğu ilkelere göre yönetilen ve ilahi (kutsal) Yasa karşısında tüm inanç sahiplerine eşit davranan, müslüman topluluğunun içinde, en zenginlerin katılmasıyla, en yoksulların yararına bir yardımlaşma uygulayan bir Devlet. İslam tarihinde çok görülen reformcu ve devrimci hareketlerin tekrar tekrar gerçekleştirmek istemiş oldukları, bu ülküdür. Bu, sınıfsız bir toplum ülküsü olarak tanımlanmıştır.[38] "Sınıf" sözcüğünün nesnel bir tanımı bir yana bırakılarak, onun yerine öznel bir tanımı, bazılarının belirli ayrıcalıklara sahip olmalarına diğerlerinin ise bunlardan yoksun kalmalarına yol açan "yatay" sosyal tabakalar arasındaki, hissedilir ayrımları gözönüne alan bir tanım kabul edildiğinde, yasallaşabilecek olan bir formüldür bu.

Örneğin, Fransız Devrimi ile üç "sınıf", yani önceki "toplumsal tabaka"lar (soylular, din adamları-ruhban sınıfı-, orta tabaka-burjuvazi-) ortadan kaldırılıp, tüm Fransızlar artık yasa önünde eşit kabul edildiğinde, sınıfsız bir toplum kurulmuş olduğu sanıldı. Örneğin, zenginler ile yoksullar arasında süregiden ayrımlar, bir çoklarınca, eşitsizliğin -büyük ile küçük, güçlü ile zayıf arasındaki ayrım kadar doğal olan-yok edilemez ve hiç de "sınıf"lar biçiminde bir ayrım yaratıcı nitelikte olmayan, bir kalıntısı olarak kabul edilmişti. Aynı biçimde,Orta-Çağ'daki müslümanların çoğu için, bu dünyada bu işle görevli olan Devlet memurları ve yargıçlar tarafından doğru (ve tam) olarak uygulanan kutsal Yasalar önündeki eşitlik de (bir) ülküydü. Özgür insanlar ile köleler, toprak sahipleri ile toprağı (kiralayıp) işletenler, zenginler ile yoksullar arasındaki ayrımlar, eşitsizliğin ortadan kaldırılamaz kalıntısı, kaçınılmazdı ve "kötüye kullanılma durumu" dışında, bir Devletin bu dünyada erişebiiceği, olası, tek eşitliğe zarar vermiyordu.

Geçmiş zamandaki insanlar,dönemlerinin koşullarına uygun düşmeyen bir ülküye ulaşamadılar diye suçlanamazlar. Ancak, kendi ülkümüzü

o dönemlere aktarmak ve onu yapay bir biçimde o dönemlerde keşfetmeye çalışmak da tümüyle o denli saçmadır. Aynı biçimde bugünkü bilincin (gerektirdiği) istekleri, geçip gitmiş (sona ermiş) bir dönemin gereklerine indirgemek istemek de, sözcüğün tam anlamıyla, gerici bir olgudur. Ne Kur'an'da ifade edilen tüze, ne de Kur'an'ın etkisiyle Orta-Çağ müslümanlarının tasarladıkları tüze, modern ülkünün tasarladığı tüzedirler. Bunun bilincinde olmak en iyi (ya da, doğru-ÇN) olanıdır.

III. BÖLÜM
ORTA-ÇAĞ MÜSLÜMAN DÜNYASINDAKİ EKONOMİK UYGULAMA

KAPİTALİSTİMSİ (Capitalistique) SEKTÖR

Kur'an ile Sünnet'in kuramsal sunuları açıklandıktan sonra, şimdi bu kuramsal konumlara uygulamada ne ölçüde uyulduğunu ve , daha geniş olarak da, kapitalist sosyo-ekonomik formasyon çağdaş dönemden önceki hiçbir müslüman ülkenin ekonomik rejimini oluşturmadığına göre -ki, bu herkesçe kabul edilmektedir-, (Orta-Çağ'daki) müslüman dünyasında kapitalist bir üretim biçiminin ya da kapitalistimsi bir sektörün var-olmuş olup olmadığını incelemek gerekiyor.

Kapitalistimsi sektör, kuşkusuz, çeşitli görünümler altında gelişmiştir.En belirgin görünüm tecimsel olanıdır. (Orta-Çağ'daki) müslümanlık döneminde kapitalistimsi tecimin gelişmiş olduğu çoğunlukça kabul edilmektedir.Burada bu gelişim özetlemekle yetinilebilir.

İslamın doğmuş olduğu toplum, Mekke toplumu, önceden beri, kapitalistimsi tecimin merkeziydi. Kureyş kabilesine mensub olan Mekkeliler sermayelerini tecim yaparak ve faizle ödünç vererek, Weber'in deyimiyle ussal (rationnelle) bir biçimde değerlendiriyorlardı. Meta alım-satımıyla (tek amaç olarak-ÇN) sadece nakit sermayelerini arttırmak istiyorlardı. Ne törensel, ne töresel, ne dinsel, hiçbir öğe onların tüm kazanç fırsatlarını değerlendirmek tutkularını pek frenleyemiyordu. Kur'an'ın da onlarda kınadığı budur. Kabile reislerinin erdemlerini oluşturan hoşgörü geleneği yok olmaya yüz tutmuştu. Asıl niteliğini yitirmiş olan törensel öğenin (ya da, yapılmakta olan kutsal nitelikli törenlerin-ÇN) tek amacı Mekkeli tecimenlerin uygulamakta oldukları ussal

(kazanç) işlemleri için Tanrının rızasını kazanmaktı. Gerçekten de, Karl Polanyi'nin deyişiyle, "Çığırından çıkmış" (unembedded) bir ekonomi söz konusuydu. Ekonomik etkinlikleri, kalıcı ekonomik kuruluşlar biçiminde gruplandırılmış olan, ekonomik roller belirliyordu: tecim toplumları söz konusuydu. Ve bu toplumlar arasındaki ilişkilerin yapısı, hiçbir biçimde, klan[1] gibi, ekonomik olmayan bir nitelik içermiyordu. Bu, kendiliğinden, ekonomik olan bir yapıydı ve, içsel ilişkiler, fiyatların, temelde, arz ve talebe bağlı olarak dalgalanır göründüğü bir pazara dayalıydı. Onlara özellikle kazanç sağlayan transit tecimde, komşu Devletler ile olan tecimsel ilişkilerinde ise, Mekkeliler (bu) Devletler tarafından getirilmiş olan [2] sabit eşdeğerlikler sistemlerine, bir dereceye kadar, bağlı kalıyorlardı. Fakat, bu sistemlerin kısmen bağımlı kalabildikleri ekonomik olmayan düşünceler onlardan kaynaklanmıyordu,dış (ya da, yabancı) toplumlar tarafınan onlara empoze edilmişlerdi. Dolayısıyla, H. Lammens[3] ile M. Hartmann'ın[4] "kapitalizm"den söz etmeleri belirli bir ölçüde bir temele dayanmaktadır. Ancak, Mekke, geniş Arap yarımadası içinde, sadece, pazar için pek az üretim yapan ve, aslında, geçim ekonomisi aşamasında kalmış olan bir adacıktı. Arabistan'dan geçen baharat yolu, özellikle Kureyşliler gibi nakliyat işleriyle uğraşanlara ve olasılıkla da, kervanların topraklarından geçtiği, çeşitli kabilelerin reislerine nakit kazançlar sağlıyordu. Bu da, Arabistan'daki geleneksel yaşamı belirli bir ölçüde sarsmaya yeterli görünmektedir. Ancak, bu, gerçekten kapitalist bir ekonomi için bir hareket noktası oluşturmaktan çok uzaktı. Tecimsel ve mali sermaye üretici etkinliğe nasıl katılabilecekti? Ne gibi bir üretim söz konusu olabilirdi ve bu üretim hangi pazarlara yönelecekti?

Bunu, Arapların muazzam bir imparatorluğun efendileri haline geldikleri ve ele geçirmiş oldukları topraklardan ve bu toprakların üzerinde yaşayan halklardan dolaylı ya da dolaysız biçimde aldıkları vergiden büyük kazançlar sağladıkları bir geçiş dönemi izler. Öyle görünüyor ki, bu dönemde kazançlı (ve rahat) yönetimsel görevlere kendileri geçtiler ya da yeni Devletin tüm fatihlere bağladığı yüklü onur ödenekleriyle yetinerek teb ılarının tecim ile uğraşmalarına ve faizle ödünç para vermelerine seve seve razı oldular. bu arada, bazı Kureyşliler, S.D. Goiteir'ın belirtmiş olduğu gibi, atalarından görmüş oldukları gibi tecim ile uğraşmayı sürdürüyorlardı. Örneğin, kendisine onur aylığı bağlanmış olan ve boş zamanlarında türel ve tarihsel hadisleri toplayan, örnek dindar Said İbnül Musayıp bunlardan biriydi.[6]

Abbasi devrimiyle (750) toplumsal grupların eşitliği, nüfusun büyük çoğunluğunun İslam'ı kesin olarak kabul etmesi ve İmparatorluğun koşullarının elverdiği ölçüde, toplumun tüm tabakalarına yayılmasına yol açtı. İmparatorluğun, vaktiyle ayrılmış olan toprakları da içine alarak genişlemesi bu etkinliğe çok büyük alanlar sağladı, yeni ve çeşitli metaları devreye soktu. Böylece, müslüman imparatorluğunun klasik ekonomik kalkınma, özellikle de tecimsel gelişme, dönemi başladı. Bu gelişme döneminin, her ne kadar etkinlikte biraz azalma olmuşsa da genel olarak, 14.yüzyıl sonuna dek sürmüş olduğu söylenebilir. Tecimenler Weberci kapitalistik etkinlik ölçütlerine uyuyorlardı. Kazanç sağlamanın (kar elde etmenin) tadına varıyorlar, giderlerini, gelirlerini ve kazançlarını parasal öğelerle hesaplıyorlardı. Buna binlerce örnek (ya da, kanıt) gösterilebilir. Bu bağlamda 14.yüzyılın büyük sosyolog ve tarihçisi İbni Haldun'un tecim tanımını okumakla yetinilebilir. Hiçbir kuşkuya yer bırakmayan (çok açık) bir tanımdır bu:

"Bilmek gerekir ki, tecim malı ucuza alıp (alış fiyatından) pahalıya satmak ve böylece başlangıç sermayesini artırarak bir kazanç sağlamanın peşinde koşmaktır, bu mallar ise köleler (esirler), hububat (gıda maddeleri), hayvanlar ya da kumaşlardır. Bu sağlanan artışa kar denilir. Bu kar, ya mallar istiflenip pazar fiyatlarında bir yükselme beklenerek elde edilir, fiyatlardaki bu yükselme büyük bir kar bırakır; ya da, söz konusu mallar talebin yüksek olduğu bir başka bölgeye nakledilip (orada satılır), bu da büyük bir kar bırakır.Tecimin özü (ya da, doğası) nedir diye kendisine soran birine yaşlı bir tecimen şu yanıtı verir: 'Bunu sana iki sözcükle yanıtlayalım:ucuza al ve pahalıya sat, işte tecim budur. Bizim açıklamış olduklarımızı o böyle ifade ediyordu."[7]

Bu alıntıya yazarın başka bir yerde, soylu kişi olarak,tecimenlerin kusurlarına ilişkin olarak söylemiş olduklarını ekleyelim. Tecim ile uğraşanların arasında namuslu (dürüst) olan kişiler azdır. Güvenmek (ya da, güvenerek borç vermek -ÇN) zorunda kalınır ve borç alanların çoğu borçlarını yadsırlar. Borçlular ancak hırçın ve hırgür çıkaran alacaklılara olan borçlarını ödediklerinden, binlerce güçlüğü göze almak gerekir. Bu gibi şeylere alışık (ya da, elverişli) olmayan kişiler tecim yapmazlarsa daha iyi ederler. Bu meslekte ister istemez düzenbaz, kurnaz, kötü, kavgacı, boşboğaz olmak gerekir. Yalnızca, pek az tecimen kendini bu kötü alışkanlıklardan uzak tutabilir.Bunlar da, örneğin mirasa kondukları yada

talih yüzlerine güldüğü için bir başlangıç sermayesine sahip olarak bu işe girmiş ve dolayısıyla da, böyle bir sermayeyi oluşturmak için uzun yıllar, pazarlık çekişmeleri içinde, tecim yapmak zorunda kalmamış olanlardır (yani, karekteri bozulmamış olanlardır-ÇN). Bu durum,onların, sermayelerinin verimli bir biçimde işletilmesinde yanlarında çalıştırdıkları kişilere güvenebilmelerini ve kendilerinin de özellikle seçkin kişilerle (ya da çevrelerle) ilişki,dostluk kurmaya yönelmelerini sağlar.[8]

Açıkça görülmektedir ki, çevresindeki tüm kültür yaşamına derin bir biçimde nüfuz etmesini bilen (ya da, çevresinde olup bitenleri çok iyi kavrayan-ÇN) İbni Haldun'a göre, normal tecimen her yerde ve her zaman, tüm olanaklarıyla para kazanmaya çalışan kişidir. Borçların ödenmesindeki gecikme alacaklıya zarar verir, çünkü bu süre içinde o sermayesini verimlendiremez diyor.[9] Bu da,tecimenler sermayelerini işletmeden duramazlar demeye geliyor. On birinci yüzyıla doğru yazılmış olup, tecimi konu olarak alan bir yapıtta işlerini Weber'in kapitalist ekonomi hakkındaki ölçütlerine tümüyle uygun bir ortam içinde yürüten birçok tecimen tipi tanımlanmaktadır. Malı ucuza alıp fiyatlar yükseldiği zaman satan, (dolayısıyla) oluşacak konjonktürü (ya da, toplu durumu) önceden kestirmesi ve alışlarını ona göre ayarlayan ambarcı (stokçu,istifçi) tecimen vardır. Mallarını sattığı ülkelerdeki fiyatlar ve gümrük vergileri hakkında günü gününe bilgi edinmesi gereken ve taşıt masraflarını gözönünde tutarak, fiyatlarını ve karını doğru olarak hesaplayabilen gezginci ve dış satımcı tecimen vardır. Bu tecimenin, söz konusu (dış) ülkede güvenilir bir adamı ve mallarını korkusuzca boşaltabileceği bir ambarı (mağazası, vb.) olmalıdır. Bir de güvenilir birini seçmek zorunda olan komandit ortağı tecimen vardır. Bu yapıtın (söz konusu el kitabının) verdiği genel öğütler de aynı ortam içinde geçerlidir. Örneğin, Peygamberin yapmış olduğu gibi, bir tecim türünde başarılı olunmazsa bir diğer tür denenmelidir; fiyatlarda indirim yapmasının, armağanlar dağıtmasını bilmek gerekir. Bu ufak yapıtta fiyat indirimi alıcıyı çekmek için öğütlenmiştir, oysa teolog İmam Gazali bunun Tanrının lütfuna ermek iman içinde hemcinsine yardımcı olmuş olmak için yapılmasını öğütler.[10]

Anlattığı uygarlıkta, tüm bu kazanç peşinde koşmanın parasal bir temele dayandığı konusunda İbni Haldun da açıkça şöyle demektedir: "Tanrı,

iki madeni, altın ile gümüşü,her tür servet birikiminde değer ölçüleri oluşturmaları için yarattı. Yeryüzündeki insanların çoğu için elde edilen (ya da, elde edilecek olan-ÇN) servet ve malı bunlar oluşturur. bazı koşullarda başka tür mallar edinmenin amacı sadece (sonuçta) -bu diğer malların pazarda tabi oldukları,ancak altın ile gümüşü etkilemeyen, fiyat dalgalanmalarından yararlanarak- bu değeri madenlerden daha çok miktarda elde etmektedir. Her kazancın, her mal edinmenin, her servetin temelinde bu iki maden vardır."[11]

Orta-Çağ'ın islam ülkelerinde yazılmış olan ekonomi yapıtlarında işbölümüne dayalı mal ve hizmet alışverişinde gerekli (fiyat) ölçütü olarak değerli madenlerin (para biçiminde olsalar da, olmasalar da) taşıdıkları öneme ilişkin olarak açık-seçik ve halen geçerli olan tanımlara rastlanır. (Bu yapıtlarda) iş bölümü insanların doğal ve kültürel gereksinimlerinin çoğalması sonucunda oluşan teknik uzmanlaşma ile açıklanmıştır.[12]

Tüm bunlar, Marx'ın dediği gibi, toprak zenginliğinden ayrı bir parasal servetin oluşumuna mı yol açtı? Kuşkusuz, Orta-Çağ müslüman dünyasında muazzam para ve değerli maden servetleri vardı.13 Zenginlerin servetlerini en azından bir kısmını toprağa yatırmış oldukları,kuşkusuz, doğrudur. Bunda, belki de kapitalist olmayan bir yöndeki bir gelişmenin bir işareti var diye düşünüldü.[14] Fakat, toprağa ve tecim alanına ne ölçülerde yatırım yapılmış olduğunu bilmiyoruz. Kuşkusuz,bu (yatırımlar) zamana, yere ve koşullara geniş bir ölçüde bağımlı olmuştur. Güvensizlik döneminde toprağa yatırım yapmanın zararlı (yıkım getirici) olduğunu belirten yine İbni Haldun'dur. Düzen ve barış döneminde ise tersine, toprakların değeri artar. Fakat, hiçbir zaman bol gelir getirmezler. Toprak sahibi lüks gereksinimlerini karşılamak için toprak gelirine bel bağlayamaz. Toprak geliri sadece yaşamın sürdürülmesine katkıda bulunur. Ölünce,-yaşamını kazanamayacak durumda olan-çoluk çocuk ortada kalmasın, işsizlik çekmesin diye toprak satın almak iyidir. Böylece, onların geçimleri sağlanmış olacaktır. İstisna olarak, bazılarının toprak spekülasyonu yaparak verimlilikleri nedeniyle bir artı-değer sağlayan topraklar satın alarak, büyük servetler elde ettikleri olmuştur. Ancak, o zaman da, genel kural olarak, askeri aristokrasi toprak sahibini mallarından eder.[15] Bu metne göre, İbni Haldun'un gözünde, gerçi toprak sahipliği büyük bir politik önem kazandırabilir. Ancak, toprak varlığının servetin sadece ikincil bir yönünü oluşturması nedeniyle, asıl önemli olan zenginlik parasal zenginliktir.

Yine, Orta-Çağ müslüman dünyasındaki büyük tecimsel gelişme üretimin en azından bir bölümünü pazara, değiştokuş değerlerine doğru yöneldiğini göstermektedir. Gerçekte de, vurgulanmış olduğu üzere, bu tecimin önemli bir kısmı İslam ülkelerindeki üretim yapılarını hiç etkilemeyen transit tecimdi.[16] Yine, bu transit tecim trafiğinin büyük bir kısmı içerde yapılıyordu ve müslüman dünyasının çeşitli bölümlerinin ürünlerinin değiş tokuşundan ibaretti. Bu da, el sanatları ve tarımcılık alanında, gerçekten, yerel bir uzmanlaşmanın varlığını iyi göstermektedir. Orta-Çağ Arap dünyasındaki tüm coğrafi yazın bu uzmanlaşmalarla ilişkili ifadelerle doludur, bu yapıtların bir kente ya da bir bölgeye ayrılmış olan bölümlerinde bunlardan söz edilir. Bu yapıtlar arasında, örneğin, B. Spuler'ın 7. ve 11. yüzyıllar arasında İran'da tecim adlı incelemesini sayabiliriz. Başta Ray, Kazvin, Kom olmak üzere, Kuzey ve Doğu kentleri, özellikle kumaş dışsatımı yapıyorlardı, bu kumaşlar çoğu kez yapılmış oldukları kentin adını taşıyorlar ve bazı durumlarda Avrupa'ya kadar bile ulaşıyorlardı. Bazı kentler çeşitli biçimlerde -Şam ipeklisi, saten, vd. -ipek işliyorlar, diğerleri ise, pamuk, deri, kösele, halı, sepicilik malları yapımı işleriyle uğraşıyorlardı. Sabun, merhem, gül suyu ve hurma ağacı filizi suyu, lavanta, balmumu,bal, safran,çivit dışsatımında başta gelen (ya da, uzmanlaşmış) kentler ve bölgeler vardı. Bu incelemelerde pazara yönelik olarak,kuru meyve, çeşitli taze meyve, özellikle hurma, şeker kamışı ve baharat ekimi gibi pek çok tarımsal kültürün varlığından da söz edilmektedir. Pazarda satmak için atlar, (Bactriane) develeri yetiştiriliyordu. Hazar denizinden, Basra körfezinden kurutulmuş balık dışsatımı yapılıyordu. Yine, dışsatıma yönelik olarak, bazı kentlerde silahlar, tencereler ve bakır kovalar, teraziler, mobilyalar yapılıyordu. Mobilyacılık özellikle kerestenin bulunduğu bölgelerde Puşang'da tüm Afganistan'da, Mazanderan ve Semarkant'ta gelişmişti.[17] Pazara yönelik tarımsal üretimin kimi kez tek tip üretime dek varan örgenleşmesini gerektiren ve büyük miktarda dışsatımı yapılan gıda arasında -Fırat nehri yoluyla Bağdat ve çevresine gönderilen - Suriye zeytinyağını, aşağı Irak'ın ya da Arabistan'ın[18] hurmalarını vd. sayabiliriz. Bazı gıda maddelerinin fiyatlarına ilişkin bilgilerimiz bu pazara yönelikliği iyi göstermektedir. Üretim bölgeleriyle diğer bölgeler arasında bir ve aynı malın, bu bölgeler arasındaki uzaklığa ya da nakliyenin zorluk ya da kolaylığına bağlı olarak değişen oranlarda, fiyat

farklarıyla satıldığı belirtilmektedir. Ekonomik yapıtlar ile sözlüklerde pazar fiyatının oluşumuna[20] ilişkin kuramsal bilgiler içerilmektedir.Şeriat arz ve talebin özgür oluşumunu bozabilecek uygulamaları kınamaktadır.[21] Sözde Peygambere ait olan bir hadiste fiyat tarifelerinin empoze edilmesi, fiyatların,"azami fiyat tavanı"nın otoritelerce belirlenmesi yerilmektedir (22).

Ne yazık ki, (üretilen,satılan, vb.-ÇN) miktarlara ilişkin bilgimiz yok ve çok kuşkusuz olarak o çağda Avrupa'da da olduğu gibi, müslüman ülkelerin tümünde de, pek çok sektörde geçim ekonomisi önde geliyordu. Ancak, bazı ürünleri dış pazarlarda satılan kentler ve bölgelere ilişkin olarak elde edilen bilgilerden, hiç değilse, o çağda pazar için üretimin çok gelişmiş olduğu sonucunu çıkarıyoruz.[23] Geçimini ancak çevresindeki ve uzağındaki köy ve kasabalardan sağlayan kentlerin çokluğu ve çeşitli belgelerin göstermekte oldukları mesleki uzmanlaşmadaki artmışlık gözönüne alındığında bunun başka türlü olamayacağı anlaşılmaktadır. Dal budak sarmış olan tüm bu, çok çeşitli alanlardaki, sanatkarlık pazara yönelik son derece önemli bir üretimin var olmuş olduğunu açıkça göstermektedir.

Tecimsel sermayenin bu açıkça kapitalistimsi yöndeki gelişimine mali sermayenin aynı yöndeki gelişimini de eklemek gerekir. Lammens Kureyşli "bankacı"ların sayısını ve etkinliklerini abartmış olsa bile İslamın doğmuş olduğu Mekke toplumunda faizle ödünç alıp vermek ve mali sermaye işletip geliştirme tarzı (ya da, tarzları) iyi biliniyordu. Kur'an'ın riba'yı yasaklamış olmasına rağmen,(faizin ve mali sermaye işletiminin) daha sonraları alabildiğine uygulandığına hiç kuşku yoktur.Doğu uzmanı tarihçilere karşı değil-zira, onlar bunu iyi bilirler-, fakat, etkileyici bazı arapça sözcükler kullanan, bazı bayağılaştırıcılara (vulgarisateurs), genel iktisatçılara ve türe yazarlarına karşı, bu yapıtta, kanıtlanması gereken budur. Bunlar çoğunlukla, Müslümanlarda modern anlamda her tür ekononik etkinliğin, riba'nın yasaklanmasıyla önlenmiş olduğunu kanıtladıklarını sanıyorlar. Kendilerini ağzı açık dinleyen ya da, kimi kez, modern dünyadaki para hırsını küçümseyen ülküselleştirilmiş gelenekçi bir uygarlığa karşı duyulan sahte bir hayranlık biçiminin altına gizlenmiş olan-arap korkularını ya da ırkçılıklarını tatmin edici olan bir tezi kabul etmeye can atan dinleyiciler buluyorlar.

İslamın M. Hamidullah gibi modern savunucularının bile, riba'ya konulan yasağın klasik dönemde geniş ölçüde uygulandığını öne sürmeye

kalkışamadıklarını belirtelim. Müslüman Devletin faizsiz ödünç verme uygulamasındaki yasaklamayı (faizsiz yasaklanımını-ÇN) "kredinin ulusallaştırılması"na yönelik bir deneme olarak yorumlayan M. Hamidullah,bu düzenlemelerin sadece halife I. Ömer (634-644) zamanında yapıldığını söylüyor. Ömer'in halifeliğinin sünni geleneğine sistemli olarak ülküselleştirilmesi süreci nedeniyle, bu bile kuşkuludur. Ancak, çok daha sonraki kaynakların tarihsel değeri kabul edilse bile, onüç yüzyıllık bir tarihsel süreç içinde sadece on senelik bir dönem söz konusu olacaktır.

Görüldüğü gibi riba'nın yasaklanması uygulamada pek etkili olmadı, zira Yasa bilginleri kuramsal yasaklamaları başka biçimlere dönüştürmekte (ya da, bir tür hedeflerinden saptırmakta-ÇN) ustaydılar. Bu yöntemlere arapçada hiyal (hile-i şeriye), yani düzenbazlık, kurnazlık denilir. Bunları açıklayan özel yapıtlar vardır. Ebu Bekir el Keşşef (ölümü 874), Ebu Kerim Mahmud el Kazvini (ölümü 1050), ve Muhammed İbnül Hasan Şeyhbanı (ölümü 804) 'nin bu bağlamda, J. Schact tarafından incelenmiş ve kısmen tercüme edilmiş olan yapıtları vardır.[28] Dört sünni mezhebi içinde en yaygın olanı, "zorunluluk yasak dinlemez" biçimindeki ifade edilebilecek olan ilkesini bu durum (muhtemelen, riba'nını ve faizin yasaklanması durumu-ÇN) için uygulayan Hanefilikdi (El Keşşaf ile Şeyhbani de hanifiydiler). Müslümanların büyük çoğunluğunun hanefi mezhebini kabul ettiklerini ve bunun modern çağın en büyük müslüman devleti olup, hatırı sayılır bir tarihsel rol oynamış olan, Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi tüzel öğretisi haline gelmiş olduğunu belirtmek gerekir. Maliki ve Şafi mezhebleri ilke olarak birbiriyle uzlaşmaz olan iki mezheptir.Hiyal'lerin (hilelerin) bazıları bu mezheplerce de kabul edilmiştir. Bu hilelerden birini, örnek olarak, görelim. Masamın üzerindeki bu kitabı X'e, bir yılda ödenmek üzere, 120 franka satıyorum;ancak, hemen peşin 100 frank ödeyerek kitbı X'den geri alıyorum. Dolayısıyla, kitap bende kalmış oluyor, ona 100 frank veriyorum ve bir yıl sonra 120 frank alacağım. Faizle ödünç para vermiş olmuyorum, sadece satmış ve satın almış oluyorum! Hile kaba görünüyor. Oysa, bu kurnazlık öylesine yaygın hale geldi ki, Orta-Çağ'da bu tip anlaşmayı arapça adını bile değiştirmeksizin uygulamaya başladılar.[29] Pascal, 1656'da, "Bir Tarşarı'ya 8. mektubunda" bu "mohatra (muhataralı) kontrat"ın yararlarını sıralayan ve "sevgili efendim, sadece adı acayip" diyen cizvit papazı ile alay eder. 1679'da bile engizisyon Mahkemesince çıkarılan bir kararnamede, "mahutaralı kontrat yasalıdır" yanlış görüşü mahkum edilmek zorunda kalınır.[30]

Şu var ki, benzer yapılı toplumlarda, kazüvistlerin (vicdan konularını inceleyenlerin-daha doğrusu, bu konuları ciddiye almayanların -ÇN) yaratıcı zekaları onların aynı hileleri yapabilmelerini sağlayacak başka yollar bulmalarını sağlar.

(İran'da 16.yüzyıldan beri egemen olan ve diğerlerince yoldan sapmış olarak nitelenen bir mezhep oluşturan) Şiilerce çok değer verilen bir tüze yapıtında verilen bir örneği ele alalım. Riba'nın (ki, burada tefecilik anlamında alınmaktadır), ilke olarak, yasaklandığı belirtildikten sonra şöyle denilmektedir:

"Tefecilikten sıyrılmanın bir yolu vardı: örneğin,Zeyd, herhangi bir şey karşılığında, Emru'ya bir ölçek buğday, Emru'da Zeyd'e başka bir şey karşılığında iki ölçek buğday satmış olsun. Verilmiş olan şeylerin (bir tür) yardım niteliği taşıması, değerlerinin az olması ve buğday karşılığında verilmeleri nedeniyle tefecilik sözkonusu oluşmaz, zira değiştokuş edilen şeyler ne cins olarak ne de miktar (ya da, ağırlık) olarak aynıdırlar.[31] Aynı cinsten fakat farklı ağırlıkta olan iki değer hibe ya da ödünç olarak değiştokuş edilirse ya da aldığında fazlasını veren taraf aradaki fazlalığı bağışlarsa durum gene aynıdır; ancak, her halükarda, bu farklı işlemlerin yasaları atlatmak için yapılmış özel bir anlaşma oluşturmamaları koşuluyla."[33]

"Yasaları atlatmanın yasal bir yolu bundan daha safçasına öğretilemez" diyen çevirmenin,Fransa'nın, o zamaki,Tebriz konsolosunun görüşüne katılmamak çok güç.[34] Aslında, bu, birtakım ek formalitelerle, faizle ödünç verilmesine izin vermek gibi oluyor.

Yasaklamanın somut pratikteki uygulanımı ve bundan sıyrılma hilelerine ilişkin olarak bildiklerimiz nelerdir? Bu konuda (doğru bir) yargıya varabilmek için çok ender olan ve çok az incelenmiş bulunan arşiv belgelerinden yararlanmak ya da arapça , farsça, türkçe ve diğer dillerde yazılmış olan (bu bağlamdaki) her türden yığınla yapıtı çok dikkatle incelemek gerekir. Bugüne kadar bu yapıtların pek azı incelenmiştir. Yine de, üzerinde durulabilecek birkaç karakteristik olgu belirlenmiştir.

Büyük bir islam sempatizanı tefeciliğin yasaklanmasının para teciminin İslam dünyasında önce hıristiyanların sonra da yahudilerin eline geçmesine yol açmış olduğunu belirtmiştir.[35] Bu topluluklarla yan yana bulunmak, her ne olursa olsun kuşkusuz müslümanlara kendilerine, dinlerince yasaklanmış olan işlemlerde, kolayca (faizle) ödünç verebilecek ve isimlerinden yararlanabilecekleri kimseler bulmalarını sağlıyordu.[36]

Ancak, bu tür (kendilerini yerine imza attırmak, vb.-ÇN) uygulamaların çoğu kez, en azından bazı yerlerde ve bazı zamanlarda, gereksiz görüldüğünü pek çok olgu bize göstermektedir.Müslüman olmayan toplulukların çok bulunduğu yerlerde, müslümanlar (faizle) ödünç verme işini müslüman olmayanlara seve seve, bırakıyorlardı, onlar da bu işi açıktan açığa, rahatça ve yaygın olarak yapıyorlardı. Fakat bu genellike, müslümanların da, örtülü (ya da, dolaylı) tefecilik ile, onlarla rekabet etmelerini engellemiyordu, zira her aracılık eden sonunda parasını alıyordu (ya da, bu tür işlemlerde dolaylı olarak da olsa bir rol oynayıp para kazananlar da tefeci bağlamına girmiş oluyorlardı-ÇN).Yahudilerin müslümanları bu türden tüm günahlardan uzak tutacak denli önemli bir azınlık oluşturmalarına rağmen, Fas'ta, bu durumun (müslümanların dolaylı bir biçimde de olsa, tefecilkle uğraşmalarının -ÇN) yaygın olduğunu göreceğiz. Öyle ki,bu, söz konusu (yani, özellikle, Fast'taki -ÇN) müslümanların tefeciliğin zoraki olarak (ancak, zoraki olarak) şeriatçe yasal kabul edilmesine rağmen (yani, aslında, gerçek bir dinsel yasallığın söz konusu olmamasına -ve, onları bu günaha yönelmekten kurtaracak pek çok yahudinin de bulunmasına-rağmen-ÇN) çok yüksek faiz getiren işler yapmalarını hiçbir biçimde önlemiyordu. Müslüman ülkelerinde tefecilikte uzmanlaşanları 'müslüman - olmayan'lar olmasında müslümanlara yönelik dinsel yasağın önem taşıdığının üzerinde ısrarla duranlara en çok hak verdirecek olan husus, müslüman olmayanlardan (faizle) ödünç almanın kolaylığından dolayı, bu kişilerin-çoğu mesleğin belirli dinsel,etnik ya da yöresel tabakaların özelliği (ya da, uzmanlığı) haline gelmiş olduğu bir toplumda-tefecilikte uzmanlaşmaya doğru gitmiş olmalarıdır. Böylece, tıpkı Orta-Çağ Avrupasında yahudiler ile Lombarların, çok eskiden Çin'de Şansi bankerlerinin bir tür tekel kurmuş olmaları gibi, yahudiler Fas ve başka yerlerde, rumlar ve başka yabancılar modern Mısır'da, hindu tecimenler Hindistan'da tefecilikte uzmanlaştılar. Fakat, bu tip toplulukların söz konusu sosyal işlevi yeteriyle yerine getirecek denli kalabalık olmadıkları yerlerde müslümanlar bu işi yapmayı (ya da, bu işlevi yerine getirmeyi-ÇN) seve seve kabul ediyorlardı. Ve özellikle,yine belirtelim ki, bu uzmanların bulunduğu yerlerde bile müslümanların çoğu bunlarla bir başka biçimde , biraz örtülü olarak,rekabet etmekten hiçbir zaman geri kalmadılar. Bu hususta hiçbir kuşkuya yer bırakmayan bir kaç örnek verelim.

Jahiz'i okuyalım. Hicri 2., Miladi 9. yüzyılda, Irak'ta, özellikle de -doğmuş olduğu- Basra'da, yaşamış olan zenci kökenli bir Arap yazarıdır bu. Çok zeki,çok kültürlü, zeka ve incelik dolu bir insan olarak, değişik, renkli, alaycı ve yoğun bir biçimde gerçekçi bir yapıt bırakmıştır. Cimrilerle ilgili taşlayıcı yapıtında vadeli olarak sattıklarını peşin para ödeyerek satın almakla açıkça tefecilik yapmış olan basralı iki tecimenden söz eder. Bunlardan biri, borçlularla, kendisinin mirascısı olmadığından, öldüğünde, borçluların kalan boçlarını ödemekten kurtulacaklarını söyleyerek alay eden, zengin bir toprak sahibidir. Bu nedenle onunla alışveriş yapan çok olur. Diğer bir cimri de,en önemli ve tutulan tefecilerdendir. Tefecilerin ve cimrilerin ekonominin (yani,cimriliğin) ilkelerinden söz ettikleri toplantılar düzenler. Alacaklarını isterken borçluya, onu sözünü zamanında yerine getiren biri olarak görerek, ondan az bir faiz istemiş olduğunu ısrarla belirtir. Jahiz'in bu yapıtından, onun zamanında, Basra'da, pekçok müslümanın faizle ödünç vermekte oldukları açıkça ortaya çıkmaktadır. Yasaklamaların o dönemde henüz yürürlüğe girmemiş olabileceği de söylenemez,zira bu yapıttaki faizi ve faizcileri ifade eden, arapça sözcükler, yasaları atlatma tarzının anlatımında kullanılmış olan klasik teknik terimlerin aynılarıdır.[37]

Bir başka çağı ve bir başka bölgeyi ele alalım. Tüzel belgelerden yararlanılarak yapılmış olan,yeni bir inceleme Tunus'un özellikle 8. yüzyıldaki, ancak aynı zamanda da (içinde bulunduğumuzdan) önceki iki yüzyıldaki, ekonomik yaşamına ilişkin olarak biraz bilgi edinmemizi sağlamaktadır. O dönemlerdeki Tunus'ta pek çok faizli ödünç verme ve vadeli satış işlemi yapılmış olduğu anlaşılmaktadır. Sarraflık ve bankacılık gelişmişti. Bankerler tecimin en azından önemli bir kısmını kontrol ediyorlardı. Anlaşıldığına göre, toptancıların, keten pamuk ve zeytinyağı tecimenlerinin, kasapların, zahirecilerin bu bankerlerde (altın para olarak) açılmış) hesapları vardı; gelirlerinin bir kısmını (gümüş para olarak) onlara yatırarak bu hesapları büyütüyorlardı; kendilerine mal verenlere bankerler aracılığı ile ödeme yapıyorlardı. Gümüş para verip altın para almanın (ya da almak zorunda kalmanın) riba olduğunu ve bunun, özellikle, o zamanlar Tunus'ta egemen olan Maliki mezhebince yasaklanmış olduğunu belirtelim. Demek ki, riba ile ilgili dinsel kurallar yaygın bir biçimde ihlal ediliyordu.

Dolayısıyla, ihlal'in o dönemlerdeki diğer tecimsel işlemler için de söz konusu olması çok muhtemeldir ve bunun insanseverlik ve acıma duygularıyla yapılmış olduğunu düşünmek saflık olur. Böylece, 1087 yılı civarında, Mahdia'da rehin karşılığı ödünç verenlerin ve esnafın elinde çok yüklü mevduat bulunduğu belirtilmektedir. Yararlanmış olduğum incelemenin, bu yapıtın amaçlarına yabancı olan, yazarının söylemiş olduğu gibi: "Faizsiz denilen uygun vadede ödemeli bazı satışların neler olabileceğini tahmin edersiniz. Bazı tecimenler zeytinyağı ya da hububatla ilgili bu tür tecimsel işlemlerde uzmanlaşmışlardı."[38]

İslam yazınındaki tefecilere yönelik vergiler faizle ödünç vermenin geliştiğini açıkça gösteriyor.Örneğin, 11.yüzyılda yaşamış olan İsmailiye mezhebinin propagandacısı, Naşir-i Hüsrev'e atfedilen farsça bir şiirin bir bölümünde tefecilerin "kötü niyetliliklerinden" sözedilir. Yoksulların kanını emen aşağılık varlıklardır bunlar ve gidecekleri Cehennemdir. Belirli bir kazanç uğruna ruhlarını (ya da.erdemlerini ÇN) yitiren insanlara nasıl güvenilebilir.[39] Bu son vergi, burada özellikle müslümanların söz konusu edildiğini göstermektedir.

Avrupalı bir gözlemcinin belirttiğine göre, 17.yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğunda, İstanbul'da, küçük camilerin mülklerini yönetenler,büyük camilerinki gibi geniş olanaklara sahip olmadıklarından, (bağış yoluyla gelen) paraları %18 faizle ödünç vererek geçimleri için gelir sağlıyorlardı.[40]

Farsça bilen, mükemmel bir gözlemci olan ve 17.yüzyılın ikinci yarısında uzun bir süre İran'da kalmış olan şövalye Chardin "tefeciliği, özellikle, ülkenin sarrafları ve bankerleri olan, yahudilerle kibar Hintliler yapıyorlardı, fakat müslümanlar da olanakları elverdikçe bu işlere karışıyorlardı" diye yazar. Faiz oranı, tecimenler arasında %12, diğerleri için bunun iki katıdır. Yasaları atlatmanın bir diğer yolu da ödünç verilen meblağ şu kadardır diye tanıklar göstermektir, oysa gerçekte verilmiş olan para daha azdır.[41]

Şimdi de 20. yüzyılın başlarında bir tecim kenti olan Fas'la ilgili çok geniş bir incelemeyi görelim. O zamanlar Fas'ta ekonomik etkinliğin (bugün de olduğu gibi) yahudilerin çok önemsiz bir rolü ile birlikte, esas olarak müslümanlarda olduğunu belirtelim. Yazar olup biteni şöyle özetlemektedir:

"Bilindiği gibi,şeriata, ya da en azından onun Malikilerce yapılan yorumuna göre faizle ödünç vermek kesinlikle yasaktır; yine bilinmekterdir ki,

müslüman tecimenlerin çoğu, bu buyruğa uymakla birlikte, ödünç para verirken ya da vadeyle mal satarken göze aldıkları rizikolara karşı kendilerini garantiye almanın yolunu bulmuşlardır. Fas böylesine genel bir kuralın dışında değildi:Rene Leclerc bu kenttetki eski bir tecimsel uygulamadan söz eder. Buna göre, ödeme gücü olmayan tecimen poliçenin vadesi dolduktan sonraki (söz konusu borcun ödenmemiş olduğu) süreler için, anlaşma koşullarına göre, yıllık %6 ya da hatta daha fazla oranda bir faiz öder."[42]

Aynı yazar Fas'taki İngiltere konsolosu yardımcısını,1883 tarihli, bir raporundan söz eder:

"Tefecilik müslümanlıkta yasaktır, fakat yine de uygulanır, bu şöyle olur: ödünç isteyen, ödünç verenden (nakit para yerine-ÇN) uzun vadeli olarak, fakat değerinin yüzde otuz, yüzde elli hatta daha fazlası üzerinden ödenmek koşuluyla şeker ya da pamuk gibi, mallar (satın) alır. Borçlanma ile ilişkili olarak noter senedi yapılır. Böylece ödünç almış olan kişi mallarını açık artırmada satar ya da, çoğu kez, ödünç vermiş olana, düşük fiyat ile, geri verir, aradaki meblağ faiz yerini tutar. Fakat,işler kötü gittiğinde bu borçlar ödenemez ve borç verenler bile yükümlülüklerini yerine getiremez duruma düşebilirler. Bu uygulamalar bu ülkedeki diğer kentlerden daha çok Fast'ta yaygındır."[43]

Faizle ödünç verme konusundaki Yasa (şeriat) buyruklarına dindar müslümanlarca kesinlikle uyulduğuna inanabilecek olanlar aynı yapıtta anlatılan aydınlatıcı öyküyü okumalıdırlar.Burada anlatılan olayla, 1896 yılında, Fas'ta Fransa'nın konsolos yardımcılığını yapmış olan, Arap sempatizanı olup araplardan pek çok dostu olan ve kendisine, o dönemin Fas'ıyla ilişkili ilginç bilgileri borçlu olduğumuz, Michaux-Bellaire tanık olmuştur. Michaux-Bellaire, dindar bir müslüman olan Fas'lı bir tecimeni ziyaret ettiğinde iğrenç bir durum ile karşılaşır,bu kişi saklı paralarını bir kasaya istiflemekle meşguldür. Biraz sonra, bir başka tecimen gelip bundan ödünç ister,bu da nakit para veremeyeceğini söyler.Sonunda, kendisinde bulunduğunu öne sürdüğü fakat gerçekte bir başkasından satın aldırdığı şekeri, normalinin bir fazlası olan bir fiyattan sayarak, ödünç olarak verir. Ödünç alan kişi (gerçekte %100 oranında faiz içeren) bu sözde tutarı üç ay içinde ödemek zorundadır, bu da yılda %400 oranında faiz demektir. Bir senet imzalanır ve ödünç alan kişinin evi rehin

olarak gösterilir. Michaux-Bellaire olayın gelişimini öğrenir. Ödünç alan borcunu ödeyememiştir; ona bir vade daha tanınır, buna karşın da borcu iki katına çıkartılır; borçlu borcunu hiçbir biçimde ödeyemeyince, sonunda, borç vermiş olan rehin gösterilmiş olan evini alır, böylece rehindeki ev, değerinin dörtte birini ancak bulan bir fiyata alacaklıya kalır. Üstelik,zorla-nakit para yerine- kabul ettirilmiş olduğu şekeri borçlusundan düşük fiyata geri almakla onun borcunu ödeyememesine katkıda bulunmuş olduğunu da biz ekleyelim. Tüm bunlara bir de yerine getirip yapmış olduğu dinsel ve aktöresel hizmetlere ve müslümanlar arasında olması gereken yardımlaşmaya ilişkin söylemler eklenir.[44] Defalarca tekrarlanan bu yaşam kesiti (ya da bu tür olaylar) müslümanlığın kurallarının ekonomik ilişkilerde yüksek bir aktöre sağlayacağına ilişkin tüm bu yürek sızlatıcı saçmalıkların gerçek değerini (ya da niteliğini) ortaya koymaktadır. Kutsal Mekke kentinde bir yıl (1884-1885 arasında) kalmış büyük bir İslam sempatizanı olan iyi bir gözlemcinin bu kentin ekonomik yaşamında sık rastlanılan olaylara ilişkin olarak yazmış olduklarını görelim. Mekke'deki Hintli müslümanlar"sadece tecimden değil,ödünç vererek de büyük kazançlar sağlıyorlardı. Gerçekten tefeciliğe ilişkin Şeriat yasaları çok serttir ve son zaman (Ahir Zaman) betimlemelerinde %50 faizle ödünç vermek Kıyamet Günü'nün yaklaştığının belirtisidir diye anlatılmaktadır, fakat tefecilerin çoğu Şeriat'a uymamakta hiçbir sakınca görmez ve Şeriat'ın yorumlanışı onun tefecilerin işine gelecek biçimde evrilip çevrilmesi için her olanağı sağlamaktadır.En çok başvurulan"işin içinden sıyrılma yolları " şunlardır: 1)Borç senedine, belirli bir tarihte ödeneceği belirtilen daha yüksek bir meblağ yazılır; 2) Ödünç veren,ödünç alana daha sonra ödenmek üzere yüksek fiyatla herhangi bir şey satar ve bu satmış olduğu şeyi çok düşük bir meblağ karşılığında ondan hemen geri alır. Bu işleri Hintliler kadar iyi beceren başkaları da vardı. Faizle ödünç vermek asıl uğraşları olmadığı halde, yalnızca Javalı'lardan, ellerindeki borç senetlerinden anlaşıldığı üzere, 5000 ile 8000 sterlin civarında alacaklı olan doğuştan Mekkeliler tanıdım. Ödünç verilen meblağ, gerçekte,borç senedindeki meblağın yarısı bile olmadığı halde, alacaklılar Java'daki ekonomik durumun kötü olmasından dolayı (borçlarını alabilmeleri konusunda -ÇN) umutsuzluğa kapılmışlardı. Ödünç verenlerin çoğu orta sınftandı. Tefecilikle uğraşan Mekkelilerin (aslında) her gün, acaba bugün Kıyamet Günü gelir mi, diye korkmaları gerekirdi.Ancak, endişe verici

faiz (riba) sözcüğünden dikkatle kaçınılmıştı; Mekkelilerin amacı "faiz" değil "kazanç" dı. Tefecilikte Hintlilerin en ciddi rakipleri arasında (Hadramut kökenli olan) Hadrami'ler de yer alıyordu.l lemen hemen değişmez bir biçimde, hepsi de Mekke'de beş parasız geliyorlar fakat çevreye hemen uyum sağlıyorlar ve her tür yoksulluğa katlanıyorlardı. Önceleri Mekke'de gündelikçi olarak çalışıyorlar, böylece teknik bilgilerini artırıyorlar, bulundukları yerdeki insanları ve yeri iyice tanıyorlar ve bundan en kısa sürede ve en iyi biçimde yararlanmaya bakıyorlardı. 2.5 sterlin kazanmış olan 14 yaşındaki bir çocuk hemen faizle ödünç vermeye başlıyor ve bu tür küçük miktarlardaki ödünçler,borcun vadesi sadece bir kaç ay bile olsa, %100 kazanç getiriyordu." Ve daha ilerdeki bir bölümde, Mekkelilerin gerçek birer "sağmal inek" olan hacıları nasıl yoldukları şöyle anlatılmaktadır: "tadabileceği her zevkin Mekke'de bulunduğunu gören hacının paraya gereksinimi olduğunu sezen yeni dostu ona Mekke usulü ödünç para vermeye hazırdır: borçlu aldığının bir katı tutarındaki bir meblağ için borç senedi imzaladığında buna iyi kazanç (garda hasane) denir. " Yazar, "aslında bu sözcüklerde hiçbir faiz istenmemiş olduğu ifade edilir(daha doğrusu bu anlama gelmeleri gerekir)"[45] diye de bir not eklemiş. Tüm çağdaş müslüman ülkelerde yaygın olan tefecilerin kötülüklerini anlatan bir yığın yapıtı saymaya gerek bile yok.[46] Sosyal sorunlarla az çok ilişkili olup da bu kötülüklerden söz etmeyen yapıt, bunları saptamayan gözlemci yoktur. Faiz oranlarının korkunç yüksek tutuldukları sık görülür. En basit ve yüzeysel biçimde, rastgele bir hila (muhtemelen, "helal etme"-Ç.N) borçluyu da alacaklıyı da Şeriat karşısında aklamaya yeter. Müslüman ülkelerde tarım kredisi veren kurumların oluşturulmasını sağlamaya yönelik yasaların asıl amacı, itiraf edilsin ya da edilmesin,köylüleri tefecilerin pençesinden kurtarmak ve onlara uygun bir faiz oranıyla kredi vermektir. Çoğu kez, tefeciler bu bankalardan düşük oranlı faizle aldıkları krediyi, böylesine karmaşık kurumlara başvuramayan köylülere, daha yüksek bir orandaki faizle, ödünç olarak verirler. Her yerde bu tür söylentiler vardır:" (Kuzey Afrika'da) sadece faizle ödünç verme geniş ölçüde yaygınlaşmakla kalmadı,aynı zamanda tefecilik de aklın alamayacağı bir gelişme gösterdi", "bu yöntemlere akıl erdirmek mümkün değil"[47] diye yazıyordu, 1935 yılında, Cezayirli bir fransız tüze yazarı. Yukarıda söz etmiş olduğumuz E. Michaux-Bellaire, "tefecilik Fas'ta ekonomik yaşamın, deyim yerindeyse,

ayrılmaz bir parçası haline geldi" diyor.Ve, yine bu bağlamda, şunu belirtiyor: "tefeciliğin gerçek bir kurumsallık biçimine bürünecek denli, Fas'taki tecimsel işlemlerin tamamlayıcı bir parçası haline gelmiş olduğu, bu uygulamaya karşı çıkmaya kimsenin cüret edemediği, hatta Şeriat'ın bile, sadece bu duruma uymakla kalmayıp,çok yüksek çıkarları tehlikeye düşürmemek için tefeciliğin hizmetine girmiş olduğundan kuşku yoktur. Her yerde tefecilik yapılmaktadır."[49] Cezayir'de tefeciliğin önlenmesine ilişkin bir fransız kararnamesinde (17 Temmuz 1936 tarihli kararname) "Cezayir genel Yönetimi ve Başsavcılık tarafından birçok genelgenin yayınlanmasına yol açan, ve gittikçe artmış olan şikayetler Cezayirli tefecilerin Avrupalıları ve yerlilere karşı davranışlarının ne denli utanç verici olduğunu ve ödünç vermiş oldukları paralardan sağladıkları çok aşırı (ve usulsüz) kazançları ne denli ustaca sakladıklarını göstermektedir"[50] deniliyor. Resmi olsun olmasın, bu tür metinler saymakla tükenmez. Bu alıntılara, özellikle, Cezayir'li bir müslüman tüze yazarının 1908'deki gözlemlerini aktararak bir son verelim:"Tefeciliğin Cezayir'in büyük sosyal yaralarından birini oluşturduğunu yinelemek bir ortak nokta haline geldi. Yahudilerin, Avrupalıların ve aynı zamanda da kendi dindaşlarının,yani Kabyles'lerin, Mozambite'lerin ve Arapların kurbanları özellikle yerlilerdir. Tefecilikle uğraşan müslümanlar, en azından çoğu durumda, bunun yasal olmadığının (Şeriat'a uygun olmadığının) farkına varır gibi oluyorlar ve, her zaman da, sermayenin getirdiği faiz ile tefeciliği birbirine karıştırıyorlar. Gerçi sadece biçimsel olarak da olsa, faize karşı bir çekingenlik duymalarının nedenlerinden biri çok muhtemelen budur."(51) Modernlik taraftarı olan müslümanlar, bu gibi uygulamaları sömürücülüğün etkisine ya da, Araplar söz konusu olduğunda, yabancı egemenliğine bağlamak eğilimindedirler. Müslümanlıktaki yasakların kesinliğine inanan iktisatçılar da bunları, kuşkusuz, daha çok, modern Avrupa ekonomisini etkisiyle açıklayacaklardır. Fakat, bu öğelerin hiçbir rol oynamadıkları daha eski dönemlerde de tefecilik türü olayların var olmuş olduklarına ilişkin belirtilerin, tanıklıkların bulunduğunu görmüştük. Tüzel yazının kendisinin -hileler, riba,vd., üzerinde ısrarla durmasıyla- söz ettiği yasakların çiğnendiğine tanıklık ettiğini de yineleyelim.

Fakat, bu durumda, geçiştirilmesi olanaksız bir kuramsal sorun ortaya çıkmaktadır. Öğretinin tek reddolunamaz (irrefragable) kaynağı olan Kur'an'da riba'nın yasaklanmış olmasını çok sınırlı bir biçimde yorumlamak kolaydı. Öyleyse, niçin, Orta-Çağ toplumu kendine, kendi pratiğine karşı olan (kendi pratiğinin tersini ifade eden -ÇN) ideolojik buyruklar oluşturmuştu? Şayet, Sünnet, daha önce görmüş olduğumuz gibi, gerçekte, bağrından çıktığı toplumun fikirlerini kurallar biçiminde ve Peygambere atfederek, ifade ediyorsa; ideolojiyi sosyal durumun esinlettiğini öğretiyorsak, hemen -ya da aşağı yukarı hemen- akabinde çiğnenmeleri gerekecek olan kurallar niçin konuluyor?

Söz konusu işlemlerle doğrudan ilişkileri olmayan, (ve) düşünce sistemlerinin mantığı tarafından bunun, (*) hoşa gitmeseler bile, tüm sonuçlarını geliştirmeye yöneltilen kuramcıların ürünleri söz konusudur denilebilir. Yasaklamanın, bu kuramcıların ait oldukları sosyal grubu diğer sosyal gruptan daha az engelliyor olması da olanaksız değildir.Fakat daha derin nedenler vardır.

Bu, Orta-Çağ müslüman toplumunun , çağdaş hıristiyan toplumu gibi, Yahovacılıktan esinlendiği dönemlerdeki ve bu esinlenme ölçüsünde Antikite'nin İsrail toplumu gibi, bir ideolojik toplum olmasından dolayıdır. Tanrıya hizmet etmeyi (ona giden) yolları hazırlamayı, onun buyruklarına boyun eğmeyi kendine varlık nedeni olarak alıyor, bunu açıkça ilan ediyordu. Oysa, özellikle İslamda, Tanrının buyrukları site'nin (ya da, toplumun-ÇN) dünyasal örgenleşmesiyle ilişkilidir. Bu örgenleşme bazı alanlarda eşitlikçi olmayabilir fakat toplumu tüm üyelerine karşı iyi ve adil olmamazlık edemez. Üyelerinin bazıları sosyal felaketlere uğrayınca böyle bir toplum susamaz. En azından "sorunu incelemek" zorundadır. Olanlara karşı sessiz kalırsa, kurbanların gözünde, açıkça görevine ihanet etmiş olur, onlar (kurbanlar) bunu ancak görürler (saptarlar) ve bu saptama kitlelerin o toplumu esinlendiren ideolojiye olan inancı için tehlikelidir. (ya da, zararlıdır-ÇN).

Böyle durumlarda ideologlar incelenen sorunla ilgili bir öğreti oluştururlar. Bu öğreti, normal olarak, ideolojik gelenekten esinlenir. Bu

---

(*) Yani. "bu düşünce sistemlerinin işleyişinin"-ÇN.

ideolojik geleneğin kökeni ise, bizi ilgilendiren durum göz önünde tutulduğunda, Eski Ahit'e (Ancien Testament) ve Aristo'ya dek uzanır. Bu iki otorite de faizle ödünç vermeyi mahkum etmişlerdir. Her iki durumda, geleneksel topluma dal budak salmış tecimsel (mercantile) ekonominin yol açmış olduğu kötülüklere karşı eski (ya da, ilk) protestolar sözkonusudur. Geleneksel topluma karşı eşitlikçi köy toplumu ülküsü ya da kendi kendine yeten (autarcique) site ülküsü ve de ideolojik kardeşlik ve dinsel zenginlik karşıtlığı ülküsü ileri sürülüyordu. İncelenen olayla ilgili öğreti, Tanrı, dünya ve insan hakkındaki daha genel bir öğretinin çerçevesi içinde, sahip olduğu malzemelerle ve ona bir mantığa göre kurulmuştu.

Öğreti sorunu ele aldığına göre, bunu bilmediğini (ya da, bundan - sorundan- habersiz olduğunu) hiç kimse öne süremez. Ancak,öğreti soruna bir çözüm getiriyor mu?

İslamda bile ideologlar yönetici değildirler. Onlar sadece Tanrının görüşünü dile getirirler. Tanrı dürüst olmayan (yani dinsiz) bir toplumun yıkılmasını ve yerine kendi isteğine, yani türeye (adalete) uygun olan bir toplumun kurulmasını istiyor biçiminde düşünen devrimci ideologlar vardır. Başkaldırmaları, mezhepler oluşturmaları bu nedenledir.Fakat diğer ideologların(yani,başkaldırmayanların) tek yapabildikleri Tanrının Yasasını bildirmek ve yöneticileri yönetmekte oldukları toplumda bunların uygulanmasını sağlamaya çağırmaktır. Yöneticiler ise,ne denli dindar olurlarsa olsunlar,Tanrıyı yeryüzünde gerçekten egemen kılmak istemekte direten bir kaç hükümdarın öğretisel arabulucuları dışında, toplumsal yaşamın gereklerini dikkate alırlar(bu gereklere göre hareket ederler). Bu arabulucular ise- Akhnaton,Josias, Açoka, Aziz Louis- hiçbir zaman fazla uzun süre etkin olamadılar. İnsan toplumunun ve doğasının kör yasaları karşısında çok geçmeden boyun eğilir.

Devrimci olmayan ideologlar ise -ki, bunlar hep çoğunluğu oluştururancak yönetimleri kutsal yasalardan esinlenmeye, bunlara karşı çıkanları cezalandırmaya çağırırlar;kitleleri ise (en azından dışsal olarak) bu yasalara boyun eğip, imanları ve Tanrı'ya karşı dürüstlükleriyle elde edecekleri kutsal armağanları düşünerek, teselli bulmaya çağırırlar. Savundukları ideolojiye bağlı

olan bir düzenin bozulmasını, yıkılmasını istemiyorlarsa izleyebilecekleri tek yol budur. Bu anlamda, tüm dinler ve bunun da ötesinde tüm Devlet ideolojileri halkın afyonudur.

Şayet, sivil toplum (egemen kamuoyu ile -ya da,büyük çoğunluğu ile- bir takım sosyal felaketlere ve bunlardan sorumlu olan sosyal tabakalara karşı gittikçe daha sert tutum ve uygulamalar sergilemeye başlarsa, ve bu kötü duruma karşı kitlelerdeki başkaldırı yayılıyorsa, ideologlar da gittikçe artan bir sertlik takınacaklardır. Nitekim, sosyal durum gereği, ücretliler sorununu ele almak zorunda kalan Katolik Kilisesi, bir yüzyıldan bu yana, kapitalist sistemin işleyişinin yol açtığı kötü durumlara karşı gittikçe daha sert tepki göstermektedir, işi (henüz?)sistemin kendisini mahkum etmeye dek vardırmamışsa da, artık kapitalistleri kınamaya başlamıştır. Sömürgecilik ve daha önceleri kölecilik karşısındaki tutumu da böyle olmuştu.

Şayet, tersine sivil toplumda egemen olan kamuoyu bu uygulamaları - her ne kadar, bunlar bazılarının mutsuzluklarına yol açsalar da- toplumun işleyişi ve gelişimi için gerekli olan normal etkinlikler olarak kabul edip, bunları gitgide daha çok hoş görüyle karşılarsa, ideologlar da bunları mazur göstermeye ve ideolojik otoriteler de kurama aykırı davranışlara göz yummaya başlarlar. Böylece, G.le Bras'nın Orta-Çağ hıristiyan toplumu için yazmış olduğu gibi, artık "öğreti sapmalara izin vererek, temel ilkeye bağlıymış gibi görünen doğrular üretir."[53]

Öğretiye aykırı uygulamalar çoğaldıkça ideolojik otoriteler etkilerini tümüyle yitirmemek ve düşünce sistemlerinde biraz tutarlılık kalsın istiyorlarsa, daha ince ve hesaplı düşünerek kuramlar üretmek, suçluluk ve suçsuzluk durumları, istisnaları, dereceleri, hatalarını gidermelerini sağlayacak olanaklar, öngörmek, yaptırım ve bağışlanma dereceleri oluşturmak zorunda kalırlar. Dolayısıyla, Orta-Çağ hıristiyan toplumunda olduğu gibi, müslüman toplumunda da, Tanrıbilimcilerin ve türecilerin faiz yasağını kuramsallaştırmakta, bu kuramları açıklamakta, uygulatmakta, bu yasağın söz konusu olduğu durumları ve bu durumların istisnalarını belirlemekte en fazla güçlük çektikleri sürecin o toplumlarda faizi zorunlu (kılan kapitalistik uygulamaların var güçle gelişmekte oldukları süreç olması yani, iki sürecin bir tür çakışması -ÇN) normal görünmektedir.

İdeologların ve ideolojik otoritelerin siyasi ve türel uygulama üzerindeki baskısı, bunların Devlet karşısındaki konumuna göre değişen bir biçim almaktadır. Ancak, bu baskı her zaman aynı ana çizgileri içermektedir: Bir ülkü önermek ve bu ülkünün insan zaafının erişemeyeceği kadar yüksek olduğunu daha baştan itibaren kabul ederek, buna uyulmasını istemek; güçlülerin yolsuzluklarını uyarılarla,kimi kez de olsa olsa, koşullar elverdiğinde, ender fakat örnek oluşturcu yaptırımlarla (ya da, cezalarla) önlemeye çalışmak; güçsüzleri toplumsal düzenin kollanmasıyla bağdaşabilecek ölçüde korumak ve (dolayısıyla da-ÇN) onların kırgınlık ve isteklerini onların egemen ideolojiye ve bu ideolojinin ruhunu oluşturduğu topluma karşı düşmanca ve şiddetli bir dönüşüme yol açmasını önleyerek, onların ideolojik güvenlerini sürdürmelerini sağlamak; nihayet, bireylerin ideolojinin buyruklarını çiğnedikleri pek çok somut durum için -mahkum etmenin, kınamanın ve bağışlamanın dozlarını ayarlayarak- ülküye, pratikte, aykırı davranma payı bırakmakla birlikte aynı zamanda o ülkünün saflığını koruyacak da olan, kuramsal çözümler geliştirmek. İdeoloji, bağrından çıktığı ve esinlendirdiği toplumu durdurmak (ya da, etkinliğini engelmek) isteyemez. Burada zorunlu bir makyavelcilik, bir aldatmaca yoktur, toplumsal yaşamın gereklerine az ya da çok kapalı (ya da, gönülsüz) bir boyun eğmedir bu.

İçinde bulunulan felaketlerin dinsel aşırı hoşgörüden kaynaklandığını düşünen ve, her konudaki, yasal yasaklamalara sıkı sıkıya uyulmasını sağlamak için uğraşan bağnaz reformcuların arada sırada ortaya çıktıkları doğrudur. Fakat, bunların aşarısı hep geçici olmuştur, nitekim, belirli bir süre sonra titiz müslümanların aynı yakınmaları dile getirmeleri ve çoğu kez başka (ya da, yeni) bir reformcunun ortaya çıkması olgusu da bunu göstermektedir. Bu, hıristiyan keşiş topluluklarında da varlığı saptanabilecek olan, aynı (birbirini izleyen) reform ve gevşeme süreçleri dizisidir. Burada bizi ilgilendiren özel duruma dönmüş olmak için, selameti, gereksinimi olan kişilere faizsiz olarak ödünç vermekte bulan dini bütün kişilerden örnekler vermek isteyecek olursak kuşkusuz, bunların sayısının her zaman çok az olmuş olduğunu ve bunun toplumun genel ekonomik işleyişinde büyük bir değişiklik yaratmadığını belirtmek gerekecektir. Olayın tarihsel örneklerini sunmayı çok isteyen, müslümanlığın modern savunucularının çok az örnek ortaya koyabilmiş

olmaları da bunların sayısının (faizle ödünç verenlere kıyasla) çok az olduğunu göstermektedir.[54]

Bazı çağlar da,-bazı bölgelerde- kullanılmış olan ekonomik tekniklerin geriliği ile dikkati çekmektedirler. Bunlar yoksulluk dönemleridir. Bu dönemlerde, faizle ödünç vermeyle ilişkili yasalar da daha az çiğnenmiştir,zira bu tür uygulamalar daha az yapılmıştır. Nitekim, sonradan müslüman olmuş olan Leon L'Africain, 16. yüzyılın başındaki Mağriplilere ilişkin olarak şunları söylemektedir:"Mağripliler tecimsel konularda da çok dar kafalı ve ilgisizler. Bankaları yok, bir kentten diğer bir kente mal sevkiyatını sağlayacak kimse yok. Her tecimenin mallarının başında durması gerekiyor, malların gittiği yere patronun da gitmesi gerekiyor."[55] Bir kere bu anlatılanlar da kuşkusuz abartma var.[56]

İkincisi, bir gerçeği ifade etmeleri ölçüsünde, bu bölgenin çok yoksullaşmaya başlamış olduğu bir dönemin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bunun böyle olduğunu kabul etmek için, daha önce biraz değinmiş olduğumuz, önceki dönem ile kıyaslamak yeterlidir.

Önemli bir noktaya, belki de burada, işaret etmek gerekiyor. Toprak sahibi ile toprağı kiralayan arasındaki- en geniş anlamındaki- ilişki bu toprak ister köyde ister kentte olsun,ister ekili ister gayrımenkullü olsun, ister kiraya verilmiş olsun,ister yeraltı madenleri işletilmekte olsun,hiçbir biçimde kapitalist ile proleter arasındaki bir ilişki değildir. Marx ile Engels bunun üzerinde epey durmuşlardır.[57] Köy topraklarından (genellikle nakit olarak) alınan toprak rantı, tıpkı kentlerdeki gayrımenkullerden (yine genellikle nakit olarak) alınan kiralar gibi, tecimse ekonominin gelişmesinde, büyük nakit servetlerin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Rant alan toprak sahibi bir kentli olduğu ölçüde (ki en çok rastlananı da budur), köyün, gerçek kapitalizme giden yolları hazırlayabilecek olan, gelişmiş, kent tarafından sömürülmesine katkıda bulunur.[58]

Genelde ve (kapitalizmin bir tür karakteristiği olan-ÇN) çelişik öğeler gözönünde tutulduğunda, denilebilir ki, nakit olarak alınan toprak rantı ve kiralar kapitalistik sektörün gelişmesinin bir belirtisidir. Elde edilen nakit gelirlerin, mali sermaye için geçerli olan koşullara paralel olan koşullar içinde, kapitalist yönde bir gelişmeye katkıda bulunabilmesi olasıdır. Gerçi, ekilen topraklar üzerinden alınacak rantın ne oranda nakit olabileceğini hesaplamak

güçtür. ancak getirisi olan gayrımenkullere, mağazalara, hamamlara, dükkanlara yatırılan sermayelerin önemi açıkça görülmektedir. Mal sahipleriyle kiracılar arasındaki ilişkiler, kent yaşamı üzerinde yoğunlaşmış olan klasik Arap edebiyatında çok işlenmiş olan bir temadır.[59]

Şimdi de asıl kapitalist üretim biçmine geçelim. Bu üretim biçiminin bilindiği kuşkusuzdur. Türel metinlerin,Hadislerin kapitalist üretim biçiminden söz ettiklerini yukarıda görmüştük, bu da onun varolmuş olduğunu gösteriyor.

Yine de şuna dikkat etmek gerekir ki: yukarıda tanımlandığı gibi, tam anlamıyla kapitalist üretim biçimi, biri üretim araçları sahibi olan,diğeri ise bundan yoksun olan iki kişi arasındaki ekonomik ilişki biçiminde (yani, basit, -deyim yerindeyse- atomsal halinde) alındığında, marksistlerin "küçük tecimsel üretim" dedikleri üretim biçiminin basit bir örneğini oluşturabilir. Bu üretim biçiminde, kendi üretim araçlarına sahip olan sanatkarlar kendi tüketimleri ya da ailelerinin tüketimleri için değil de, pazarda satmak için, başka deyişle, diğer tüketim malları ile değiştokuş etmek için mal üretirler. Endüstriyel üretimin büyük ölçüde bu tarzda sağlandığı toplumlarda küçük tecimsel üreticilerin (daha doğrusu, basitçe ifade etmek gerekirse, sanatkarların) bir kısım yanlarında yövmiyeci çalıştırırlar ve bunlara karşı tıpkı klasik kapitalistler gibi davranırlar. Başka deyişle, onların işgücünü parayla satın alarak (bu sanatkarların) kendilerine ait olan iş aletlerinde onları çalıştırırlar (genellikle kendileri de onlarla birlikte çalışırlar). Bir ücret karşılığında çalışan işçilerin, iş güçleri ve -kendilerinin olmayan- üretim aletleri ile ürettikleri meta üzerinde hiçbir hakları yoktur.

19. yüzyıl öncesi İslam dünyasındaki kapitalist üretim biçimi açıkça böyle görünmektedir. Küçük (çaplı) tecimsel üretim egemendir. Sanatkarlar, ücretlileri değişebilen türel statülere göre çalıştırırlar, örneğin bu ücretlilerin kendileri de, belirli bir aşamada -belirli koşulları yerine getirebilecek duruma gelerek- sanatkar olabilirler. Çoğu durumlarda, muhtemelen özellikle 13. yüzyıldan önce, bir yardımcı (ya da, iş ortağı-ÇN) çalıştırmak için, bir ortaklık sözleşmesinin yapılmasını içeren, bir sistemin uygulandığı anlaşılmaktadır. Ortaklar işgüçlerini, üretim aletlerini ve hammaddelerini ortaya koyuyorlar ve çok karmaşık kurallara göre, her birinin katkısı oranında,kazanç paylaşımı yapılıyordu.[61] Böylece, yövmiyecinin, sadece işgücünü katan bir ortak olarak, en sonuncu sırada yer aldığı, sayısı belirsiz

örgenleşmeler oluşuyordu. Bu en sonuncu sırada yer alma durumları muazzam bir yayılımı olan bir ilişkisellik tipi oluşturmaları açısından (yani, işçilerin sayıca diğerlerinden çok çok fazla olmaları açısından-ÇN) yine de önemlidir. Ortaklaşa iş yapmaların en sık görüldüğü bir çağda bile yövmiyecilerin varolmuş olduğu bir gerçektir. Endüstriyel çalışmanın, loncacılık sistemiyle, kesin bir biçimde örgenleştiği 13.yüzyıldan sonra yövmiyeli çalışmanın da geliştiği görülüyor. Tüm Orta-Çağ'daki, üzerlerinde en iyi bilgi sahibi olduğumuz durumlar buradaki uğraşımızın biraz dışında kalıyorlar; örneğin, Mısır'daki şeker rafinerileri gibi, Devlet tarafından yönetilen büyük kurumlardaki işçiler, dinsel kurumlarda çalışanlar (ya da görevliler). Özel endüstride, sanatkarlıkta yövmiyeli işçilerin çalıştığını gösteren örneklere rastlanmaktadır. Bu örneklerden sadece bir kaçını sunalım: 9. yüzyılın ortalarına doğru, İran'ın müstakbel hükümdarı ve saffar (ya da, safevi) hanedanının kurucusu bakır işçisi olarak çalışıp ayda 15 dirhem kazanıyordu. Ve ona tüm ömrü boyunca "bakırcı" denildi ve hanedanına da bu ad verildi.[62] 12.yüzyılın ilk yarısında, Tunus'ta yapılmış olan türel bir araştırmaya göre, kurşun madenlerindeki madenciler ya belirli bir iş miktarının tamamlanması karşılığında, ya da çıkardıkları maden küfesi başına, önceden belirlenmiş bir ücret alıyorlardı.[63] Orta-Çağ başlarında Mısır'da dokuma endüstrisi büyük gelişme kaydetmeye başlamıştı. Tinnis'te 5000 dokuma tezgahı vardı. Bu endüstri kolundaki işçiler çoğu kez evlerde çalışıyorlardı, fakat büyük atölyeler de vardı. Bu kısmen bir Devlet endüstrisiydi. Ancak kendi hesaplarına (çok düşük yövmiye ile) işçi çalıştıran özel kapitalistlerin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Devlet bunları yeterince sıkı bir kontrol altında tutuyordu.[64] Bu üretim biçimine giren oldukça özel bir kapitalist girişim tipini, üzerinde yeterince bilgi sahibi olduğumuz, inci avcılığını da bu arada belirtelim. İnci avcılığı bugünkü gibi, Basra körfezinde, Hint Okyanusunda, vd. yapılıyordu. Girişimciler balıkçıları örgütlüyorlar,onlara bir ücret ödüyorlar ve incileri kendi hesaplarına satıyorlardı.[65]

Örgenleşmiş loncaların geliştiği dönemde, yani en azından, 13.yüzyıldan itibaren, her loncada yövmiyeli işçilerin belirli bir yeri vardı. Loncalardaki içsel hiyerarşiye ilişkin metin verilerinden elde edilen bilgiler, kısmen de zaman ve yer farklılıkları nedeniyle bazı farklılıklar içerir. Başta usta ya da muallim (ustalaşmış işçi) gelirdi.Onun altında ve ona bağımlı olarak acemiler (arapçası mübtedi,müteallim, türkçesi çırak) yer alırdı, bunlar genelde

ücret değil de, bahşiş alırlardı. Acemi usatsının vereceği karara göre ya doğrudan ustalığa yükselir, ya da bir yövmiyeye hak kazanır hale geldiği, sırasıyla, çani (işçi) ve kalfa aşamalarından geçerek ustalığa yükselirdi. Her ne olursa olsun, loncanın dayanışma (yardımlaşma) sandığı onlara usta olana dek yardımcı olurdu. Usta olmak da, bazı yerlerde, çok başarılı bir işin becerilmiş olmasını gerektirirdi ve yeni ustanın onuruna parlak bir tören düzenlenirdi.[66]

Dolayısıyla, sanatkar usta ya tek başına, ücret almayan (sadece bahşişi alan) çırak tutarak, ya da yövmiyeli işçilerle çalışırdı. İstanbul'da, 17.yüzyılın ikinci yarısında, her atölye ya da dükkanda ortalama 3-4 işçi vardı[67] 18.yüzyıl sonlarındaki Mısır'a ilişkin, oraya gitmiş olan fransızların incelemelerinden, geniş bilgiler ediniyoruz. O zamanlar Kahire'de üretim araçlarına sahip olmayıp,sadece işgüçleri bulunan 15000 gündelikçi işçi vardı.[68] Örneğin, çömlekçi atölyelerinde, bir dökümcü (ustası) 8 para gündelikle çalıştırdığı işçileri yönetiyor ve o işçilerin kardıkları kil-toprak karışımını çarktan geçiriyordu. Ayrıca, kendisine yardım eden, günde 3 para verdiği, bir çocuk ya da genç vardı ve özellikle de bir işçi pişirmeye yardım ediyordu. Bu işçi fırına verdiği her bin kap için 90 para alıyordu.[69] Şeker imalathanelerinin, şeker kamışı tarlalarının yanında bulunduğu anlaşılıyor, dolayısıyla, onların muhtemelen toprak sahiplerine ait oldukları anlaşılıyor. Ancak, bazı toprak sahipleri (Memlükler) Guirguech ilindeki bir fabrikatör ile ortak olmuşlardı. Toprakları ve hayvanları veren, binaların inşasını ve bakımını üstlenen onlardı ve kazancı, üretimi yöneten fabrikatör ile paylaşıyorlardı. Normal olarak, bu fabrikatör, şeker kamışlarını atölyeye taşıtmak için iki deveci, bunları soymak ve hazır hale getirmek için iki işçi, değirmenin çalışmasını sağlamak ve özsuyunu toplamak için iki işçi, sıkma aletini döndüren öküzlere bakmak için iki işçi, iki ateşçi, pişirmeyle uğraşan ve şekerin mayalanmasını sağlayan iki işçi ve nihayet tüm bu çalışmalara nezaret eden bir atölye şefi çalıştırıyordu. Oniki işçi (adam başına) günde 6 para ya da iri rotl (ya da, 6 gümüş paraya eşdeğer miktarda) şeker şerbeti alıyorlardı.[70] Evlerde de oldukça yaygın bir kapitalist endüstri vardı.[71]

Yukarıda örnek olarak verilen olgular arasında bir tutarlılık yok. Kuşkusuz,daha işlenmiş (ya da ayrıntılı) olsaydılar zaman ve bölgeler açısından daha geniş bir alanı kaplasaydılar daha iyi olurdu (ve tutarsızlık yaratan

boşluklar da doldurulmuş olurdu-ÇN) Ancak, bu kadarı bile, geleneksel olarak,Kur'an ve Sünnet'in gölgesinde yaşayan müslüman dünyasında tecimsel ve mali sermaye etkinliğinin önemli bir gelişme göstermiş olduğunu ve üretici sermayenin verimlendirilmesi görünümü altında, kapitalist üretim biçiminin de (o zamanlardaki müslüman dünyasında) varolmuş olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ekonomik etkinliklerin hiçbiri (o zamanlardaki) müslüman dünyasında tuhaf ya da olağandışıymış gibi görülmüyordu.

Dolayısıyla, kanaatimce, kapitalistik sektörün varlığından söz etmek haklılık kazanıyor. Sektör terimi, ekonominin, benzer uyaranlara tabi olan kişilerce yönetilen ve aynı tipteki, çok büyük çapta, bir etkinliğin hüküm sürdüğü, az ya da çok tutarlı, belirli bir alanını akla getirmektedir. Burada incelenen toplumda, tartışılmaz bir biçimde, karşımıza parasal serveti olan, ya da en azından servetinin başlıca kısmı parasal (nakit) olan önemli bir sayıda mülk sahibi çıkar. Bunlar, sahip oldukları ya da (verdikleri krediler vasıtasıyla) kontrol ettikleri topraklar,atölyeler ile; Devlete, toprak sahiplerine kıyasla, öz-tüketime (auto-consommation) oranla, üretimde belirli bir rol oynarlar. Kuşkusuz dolaşımda (mal dolaşımında -ÇN) çok daha büyük bir rol oynarlar, zira tarımsal ya da ilkel endüstriyel üretimin önemli bir kısmını doğrudan doğruya üreticilerden, toprak sahiplerinden veya Devletten satın alırlar ya da bu üretimden önemli bir pay alırlar. Nihayet, pay aldıkları ya da satın aldıkları -kendilerinin olan ya da kontrolleri altında bulunan topraklardan veya atölyelerden, ya da başka topraklardan veya atölyelerden gelme ürünleri perakendecilere ya da doğrudan doğruya tüketicilere sattıkları için dağıtımda da büyük bir rol oynarlar.

Böylece, bu parasal bir servet sahibi olanlar ekonomik etkinliğin her aşamasında büyük rol oynarlar. İşletmeleri ussal (rasyonel) bir hesaba dayanır, bu işletmelerde sermayelerini artırmaya, "verimlendirmeye" çalışırlar. Olabildiğince çok miktarda ürünü meta haline dönüştürürler, üretimi ellerinden geldiğince değiştokuş eşdeğerlerine yöneltirler, pazar için üretimi ve ekonominin paranın egemen olduğu alanını geliştirirler. Dolayısıyla, toplam etkinlikleri bakımından kapitalistik bir sektörün varlığından söz etmek doğru olur.

Ancak, bu sektörün yayılımı, bu etkinliklerin gelişimi sınırlıdır. Bu kapitalistik sektörün yanında (bu söz konusu sektörün yayılımını ve etkinliklerini kısıtlayan-ÇN) ekicilerin, kendi tüketim paylarının (ekicilerin kendi tüketimlerinden artıp da-ÇN) pazara gitmeyen kısımlarının piyasaya sürüldüğü,kendi topraklarında üretilenlerden pay alan ve bu aldıklarını her zaman pazarda satmayabilen büyük toprak sahiplerinin etkinliklerinin yer aldığı; -kendi mülklerinde üretim yaptırmak için toprak sahibi olarak-kendi atölyelerinde üretim yaptırmak için- tekelci sanayici olarak ekonomik etkinliğe katılan ve buralarda üretilenlerin bir kısmını pay olarak alan bir kısmını da (şayet isterse-ÇN) satın alabilen ve bu aldıklarını tekrar tüketicilere ya da aracılara satabilen ya da örneğin orduya, devlet memurlarına, büyük kentlerin halkına bedava dağıtabilen Devletin tüm bu etkinliklerinin yer aldığı, daha da geniş bir alan vardır.[72] Ekonominin bu çeşitli yolları arasındaki (yayılım ve gelişmişlik -ÇN) oranları, dolayısıyla (ve bunlara bağlı olarak-ÇN) da kapitalistik sektörün gelişme derecesi zamana ve bölgelere göre çok değişiklikler göstermiştir ve bizim bunları belirlemek olanağımız pek yoktur. Her ne olursa olsun, açıkça görülen şudur ki, modern kapitalizm çağından önceki dönemlerde, üretimden dağıtıma dek tam bir kapitalist devrenin var olduğu durumların sayısı sınırlıydı. Daha çok, devrenin şu ya da bu noktasında kapitalistin yerini toprak sahibi ya da Devlet alıyordu.

Bu kapitalistleri, Batı'daki geleneksel terminolojiye göre, burjuvalar olarak nitelendirebiliriz. S.D.Goten,uyarıcı bir makalesinde, Hicret'in ikinci yüzyılından itibaren (718-815), müslüman dünyasında özellikle bir tecim burjuvazisinin nasıl oluştuğunu, önemli bir sosyal konum elde ettiğini, etkinliklerine değer ve saygınlık kazandırarak diğer sosyal tabakların ve kendi sosyal tabakasının beğenisini kazandığını ve -üçüncü yüzyıl boyunca (815-912), bu etkinliklerine dayalı değerler empoze ederek- dördüncü yüzyılda (912-1009) nasıl en önemli sosyo-ekonomik öğelerden biri haline gelmiş olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, kendinin, gücünün, değerinin bilincine varmış olan bu burjuvazi, üyelerinin çoğunun Devletin yüksek kademelerinde görev almalarına rağmen,sınıf olarak siyasi iktidarı hiçbir zaman eline geçiremedi. Miladi 11. yüzyıla doğru, (çoğunlukla Türk kökenli olan) köle-asker kastının tüm Orta-Doğu'da egemen duruma gelmesiyle burjuvazi siyasi açıdan daha da ikincil bir role düşmüş ve kapitalistik sektörün yayılımı azalmıştır.[73]

Derinlemesine bir araştırmaya girişmeksizin görülebilen şudur ki: Öz-tüketimin ve nakit olmayan devrelerin egemen olduğu sektörler ile toprak sahiplerinin ve Devletin çeşitli aşamalardaki katılımları ile birarada varolan bu tür kapitalistik sektör çeşitli uygarlıklarda: eski Doğu'da, Yunanistan'da; Roma'da , Hindistan'da, Çin'de, Japonya'da, Orta-Çağ Avrupasında görülmektedir. Bu uygarlıklarda da sektörler arasındaki oranlar zamana ve bölgelere göre değişebilmiştir;-şayet varsalar ve hangi dönemlerde- yapısal benzerliklerin bulunduğunu belirlemek uzun araştırmalar gerektirecektir. Bu uygarlıklarda, aracıların -Marx'ın söz etmiş olduğu- toplumun boşluklarına sızdıkları basit transit tecim aşamasının, İslam-öncesi dönemin Filistin'e Bizans kentlerine götürmek üzere, Güney Arabistan'a mal aramaya giden (ki, bu mallar da oraya çok daha uzaklardan geliyorlardı) Mekke'li kapitalistlerin ulaşmış oldukları aşamanın, çabuk geçilmiş olduğunu belirtelim. Tüm bu uygarlıklarda, üretim aşamasından itibaren kapitalistler ekonomik etkinliğe az ya da çok geniş bir ölçüde katılıyorlar.

Kesin olmamakla birlikte, şunu bile söyleyebiliriz ki: ekonomik etkinliklerde başka yerlerde daha önce rastlanmıyan bir düzeye ulaşılmıştı. Müslüman dünyasındaki tecimsel ilişkilerin yoğunluğu, o zamana dek görülmemiş bir boyutta bir tür (deyim biraz yersiz kaçsa da) dünya pazarı oluşturuyordu. Değiştokuşun gelişiminin tarımda olduğu kadar sanayide de bölgesel uzmanlaşmaların oluşmasına ve kimi kez çok uzak mesafelere dek uzanan ekonomik bağlantıların kurulmasına yol açmış olduğunu anlıyoruz. Roma İmparatorluğunda da aynı tipte bir dünya pazarı kurulmuştur. Fakat, müslüman "ortak pazar"ı ondan çok daha genişti. Üstelik, daha "kapitalist" idi, yani, kuruluşunda, Devlet'e oranla, özel sermayeler daha büyük bir rol oynamıştı, oysa Roma İmparatorluğunda durum böyle değildi.[75] Müslüman dünyası sadece kapitalistik bir sektörü tanımakla kalmadı, aynı zamanda bu sektör, batı Avrupa burjuvazisinin, yaratığı dünya pazarı ortaya çıkmadan önce, en yaygın ve en gelişmiş olandı ve Batı Avrupa burjuvazisi bunu ancak 16.yüzyıldan itibaren aştı. Pazarın genişlemesi, basitçe, İslamın askeri zaferleriyle, İslam İmparatorluğundaki birliğin uzun bir süre devam etmesiyle ve ideolojik bağın gücünün (İmparatorluğun) parçalanması sırasında oluşan çeşitli kısımlar arasında kesin sınırları ortaya çıkmasını önlemiş olmasıyla

açıklanır. Tecimenlerin özel servetlerinin, çabucak, söz konusu dünya pazarını, Devlet'in katılımı olmaksızın, örgütleyebilecek denli önem kazanması, kuşkusuz, fetihler sonucunda muazzam zenginliklerin bazı sınıfların elinde toplanması, böylece yaratılan gereksinimlerin önemi ve dolayısıyla -özellikle, talebin çok güçlü olmasına karşın arzın sınırlı olduğu lüks maddelerden- muazzam kârların elde edilebilmesi ve muhtemelen de imtiyazlı Arap tecimenlerinin başlangıçtaki insiyatifleri sayesinde oldu. İslamın fethettiği ülkeler, fetihler sırasında, ekonomik alanda güçlü bir devletsel yapıya sahip değiller ve müslüman yöneticiler, önceki yönetimleri kendi çıkarlarına işletirken, yenmeleri gereken (ya da, onlara güçlük çıkartan -ÇN) devletçi eğilimlerle karşılaşmadılar. Böyle bir devletçiliğin islam dünyasında neden sadece bazı dönemlerde ve ancak sınırlı olarak kurulmuş olduğu konusu, hem olaysal konjonktürlerin hem de az ya da çok sürekli olan öğelerin dikkatle inceleneceği, kesin tarihsel araştırmalar sonucunda anlaşılabilir. Şayet, burjuvazi Hicret'in ilk yüzyıllarındaki gücünü muhafaza edip geliştirmediyse, şayet aristokrat ve askeri hiyerarşinin egemen olduğu Devletler burjuvazinin siyasal iktidara ağırlığını koymasını önledilerse, şayet kent köye yeterince egemen olamadıysa, şayet yapımcı (imalatçı) sermaye Avrupa'daki ya da Japonya'daki kadar gelişmediyse, şayet ilk sermaye birikimi Avrupa'daki düzeye hiçbir zaman erişemediyse, tüm bunlara neden olan islam dini değil, tümüyle başka öğelerdir. Teknik gelişmeler oluşturmaya yönelmeyi pek gerektirmeyen -örneğin, bol ve ucuz bir işgücü sağlayan göreli nüfus yoğunluğu gibi- temel ve sürekli öğeler buna neden olmuş olabilir.[76] Kuşkusuz, bunlara -aralarında, örneğin, Orta Asya'dan kopup gelmiş olan istila dalgalarının önemli bir rol oynamış olduğu- zincirleme olarak oluşan (yani, üstüste gelen-ÇN) tarihsel durumları da eklemek gerekir.

FEODALİZM Mİ YOKSA ASYA-TİPİ ÜRETİM TARZI MI?

Engels'in adusum profani vulgi diye tanımladığı ve sosyal demokrat eğitici aygıt, sonra da Stalinci yönetimsel aygıt tarafından öğretici formüllere indirgenmiş olan klasik ideolojik marksizmde olgunlaşmış olan beyinler, bağrında bu burjuvazinin gelişmiş olduğu (feodal - ÇN) sosyo-ekonomik formasyona hiçbir anıştırmada bulunulmadığını, kuşkusuz,bir kınama ile farketmiş olacaklardır. İçlerinden çoğu, bir marksistin kaleminde, bu sosyo-ekonomik formasyona "feodal" etiketinin yapıştırıldığını görmeyi mutlaka beklemiştir. Sovyet Rusya'da ve Sovyet yönetimini izlemiş olan ülkelerde ve partilerde geçerli olmuş olan doğmayı tanımlayan Ekonomi-politik el-kitabı klasik İslam dünyasını açıkça "feodal üretim tarzı" içinde sınıflandırmaktadır, ancak bazı özelliklerle tabi.[77] Çok önemli bir sovyet Arap uzmanı Amerikalı bir islamiyet uzmanını, kısa bir süre önce, Orta-Çağ müslüman burjuvazisinden, bu burjuvaziyi feodalizm çerçevesi içinde göstermeksizin söz ediyor diye kınıyordu.[78] Feodalizmin, insanlığın evriminde, kapitalist formasyonun ilk taslaklarının oluşabildiği tek (ve) zorunlu aşama olduğu biçimindeki görüş marksist çevrelerde hala büyük kabul görmektedir.

Feodalizm kavramına ilişkin bu belirlemeyi bilerek yapıyorum. Kapitalist üretim biçiminin egemen olduğu bir ekonomik sistemle donanmış topluma kapitalist sosyo-ekonomik formasyon denir. 19. yüzyıldan beri Batı Avrupa ile Birleşik Devletler'in, birçok alt-yapısal ve üst-yapısal özellikleri kapitalist üretim biçimine bağlı olan bir toplum tipini oluşturmakta oldukları kuşkusuzdur. Marx ve Engels üretim biçimi ile sosyo-ekonomik formasyonu pek birbirinden ayrımlamıyorlardı. Onlar, Orta-Çağ Avrupasında kapitalizmle karşılaştırılabilir bir formasyon bulmuş olduklarını sanıyorlardı. Bu formasyonun temelindeki üretim biçimini, "toprak köleleri"("serf"ler) ile toprak sahibi efendiler (senyörler) arasındaki üretim ilişkilerini gerçekten farkediyorlardı fakat bunu ancak, çok iyi bildikleri kapitalizm-öncesi bir diğer üretim biçimi (yani) kölelik bağlamında belirliyorlardı. Bu üretim biçimini betimlerken Batı Avrupa'da bu üretim biçimine eşlik eden üst-yapısal ve özellikle siyasi özellikleri sürekli olarak bu

betimlemeye karıştırıyorlardı. Bu üretim biçimine ad olarak verdikleri ve kendi buluşları olmayan sözcükte, yani sadece kendi dönemlerindeki terimler arasından seçip kullanmış oldukları "feodalizm" sözcüğünde bu açıkça görülmektedir. Tekrar tekrar belirtilmiş olduğu gibi, şanssız bir adlandırmadır bu, zira, aslında, üretim biçimiyle aralarında bulunması gerekli olan bağlantı (gerçekten var olduğu) kanıtlanamayan siyasal üst-yapılara dayanmaktadır.Bu terim yanlışlığı, sorunla ilgili tüm marksist görüşlerin kestirmeden (ya da, kolayca) yadsınması için, marksist olmayan bilginlerce, bazen neden ya da bahane olarak öne sürülür[80]

Bununla birlikte, Marx'ın kapitalizmden önceki formasyonları yakından incelemeye ve tanımlamaya çalışmış olduğu tek metinde (kendi çalışmaları için yapmış olduğu bir müsveddede) feodalizmden (bir sosyo-ekonomik formasyon olarak-ÇN) söz etmemiş ve bu sözcüğü sadece zoru zoruna kullanmış olması anlamlıdır.[82] Kapitalizm, Marx'a göre, oluşumunu oldukça kötü açıkladığı, ancak, çeşitli ilkel topluluk biçimlerinden itibaren başlayan bir evrim sonunda biraraya gelmiş olan bir koşullar bütünüdür. Bu ilkel topluluk biçimleri, özellikle -zaten, özel toprak sahibi olunmakla birlikte, yine de,o topluluğa dahil olmak olgusunun bu sahipliğe bir kısıtlayıcılık getirmekte olduğu- özel toprak mülkiyetinin ortak mülkiyet ile yanyana bulunmuş olduğu topluluk biçimleri yavaş yavaş dağılır. Bu dağılmaya yol açan ilk etken, değiştokuşun ve değiştokuş hacmini artıran savaşların etkisiyle, topluluk karşısında bağımsızlığa yönelen ve elde edilebilecek mallar arasına-toprak kölesi (serf) ve esir olarak insanı da katan, bu özel mülkiyetin gelişimi olarak görünmektedir. Başkalarınca sahip olunan bu iki insan tipinin (köleler ve esirler-ÇN) aynı plana konulduğunu belirtelim. Bu insanları mal edinme, yerini -kapitalizmin temel varsayımlarından biri olan- özgür işçiye bırakmak üzere, ortadan kalkacaktır. Özellikle köleciliğin egemen olduğu bir aşamadan sonra gelen ve özellikle sömürünün egemen olduğu bir aşama değil, daha önceki türlü tiplerden başlayan çok biçimli bir evrim söz konusudur. Feodalizm terimi Orta-Çağ Avrupasındaki-vasallık bağları üzerine kurulu olan-tüm bir siyasal sistemi ya da Orta-Çağ Avrupası tarihsel dönemini betimlemek için,kıyaslama niteliğinde olarak, sadece bir ara kullanılmıştır.

Sağlam görünmedikçe Marx'ın tezlerinden uzaklaşmakta tereddüt etmeyeceğim ve gerçekte bazı noktalarda bu tezlerden ayrılacağım. Ancak, bana öyle geliyor ki, onun kölelik ve toprak köleliğinin rolüne ilişkin

görüşü, bu sayfalarda görüldüğü gibi, tümüyle doğrulanmaktadır. İnsanın insanı sömürmesi ekonomik açıdan mümkün olur olmaz, yani teknik gelişmelerin muntazam bir artı-değer elde edilmesine olanak sağlamalarından itibaren (büyük ölçüde, neolitik "devrim" den itibaren) ve bir özgür işçiler kitlesini varsayan kapitalizm ortaya çıkana dek, az ya da çok kısmi, az ya da çok egemen biçimde çeşitli ekonomik sistemlere giren özel üretim biçimleri söz konusudur. Herkes bilmektedir ki, (çok geniş bir anlamda) toprak köleliği derebeylik bağlarının, başka bir deyişle, feodal olarak nitelendirilen sosyo-politik yapının egemen olduğu Orta-Çağ (toplumsal yeniden-üretimin tümü açısından) egemen üretim biçimiydi. Geriye, bu üretim biçiminin bu sosyo-politik yapıyı ne dereceye dek belirlemiş olduğunu incelemek kalıyor.[83] Ancak, toprak köleliğinin Orta-Çağ Avrupası dışındaki diğer pekçok toplumda ve görünüşe göre, sosyo-politik üst-yapı bakımından,feodal tipe ancak güçlükle bağlanabilen toplumlarda da oluşmuş olduğu sağlam bir biçimde ortaya konulmuştur.

Dolayısıyla , esas olarak, temel üretim biçimi açısından toprak köleliğine dayalı sistem diye tanımlanan "feodalizm"in kölecilikten sonra gelen ve kapitalizmi hazırlamış olan, dünya ölçüsünde yaygın sosyo-ekonomik formasyon olduğu biçimindeki doğmatik ve kurumsal marksist görüş hem Marx'a yabancı, hem de tarihsel olgulara aykırıdır. Yine, doğmatik ve kurumsal marksizmin, bu"feodalizm"i (sanki bu feodalizm-ÇN) özgül, tek çizgisel, toprak rantının oluşumunu sağlayan -ve Marx tarafından Kapital'in III. cildinde analiz edilmiş olan üç (değer-ÇN) biçiminin (çalışma,doğa-ya da, toprak-, para) aynı (feodal-ÇN) düzende art arda gelerek (birbirine eklemlenmesi-ÇN) üzerine dayalı, bir evrim çizgisine sahipmiş gibi kavrayışı da böyledir.

Dolayısıyla, Sovyet El-kitabı'nda yapılmış olduğu gibi, Orta-Çağ müslüman toplumunun sosyo-ekonomik yapısını bu formasyon içinde gösteremeye kalkışmak, hatta Doğu"feodalizmi"ne -klasik, tipik,Batı Avrupa "feodalizmi"ne kıyasla- bazı özellikler yakıştırıp bu sınıflamayı daha usa yatkın hale getirmeye çalışmak tümüyle boşuna bir çabadır. Doğu feodalizmi yerine, Marx'ın, çeşitli fırsatlarla, söz etmiş olduğu ve kurumsal marksizmin, 1931'de, resmen, doğmadan ayrımlamış olduğu bir "Asya tipi üretim biçimini"ni koyarak, bazı marksist yazarlar olgulara ve Marx'ın düşüncesine daha yakın olacaklarını sandılar. Marx, yukarıda sözü edilmiş olan müsveddesinde, bu "Asya tipi üretim biçimi"nde ilkel topluluğun çeşitli

biçimleri içinde evrime en az elverişli olan birini görüyordu. Bu üretim biçimini, topluluğun toprak üzerindeki ortak mülkiyeti ile, yani bireyin kamu toprağının sadece bir kısmına (miras yolu ile olsun ya da olmasın) "tasarruf edebilmekten" (Besitzung) iğreti bir sahiplikten başka bir şeye hakkının olmadığı bir mülkiyet tarzı karakterize ediyordu. Topluluk, Marx (ın, ingilizce-fransızca-almanca karışımı özel dilinde (jargon) "duchaus self-sustaining"dir, başka deyişle, tamamen kendi kendine yeterlidir, üyeleri hem tarımla uğraşmakta hem de kendileri için gerekli olan tüm nesneleri yapmaktadırlar.[84] Marx bu modeli hindu topluluğundan çıkarmıştı. Söz konusu müsveddede, Marx'ın bu topluluktan özellikle bir özerk ünite olarak söz etimş olduğunu belirtmek gerekir. Marx, başka bir yerde, bu topluluğun, çağlar boyunca Hindistan'da birbiri ardı sıra gelmiş olan imparatorluklara nasıl temel oluşturmuş olduğunu açıklamıştır. Bu imparatorluklar, bu topluluğun yapısına hiç dokunmuyorlar, ondan bir vergi almakla yetiniyorlar ve bunun karşılığında da bu ülkenin tarım üretimi için gerekli olan sulama çalışmalarını yönetiyorlardı. Başka deyişle, burada "doğu" tipi üretim biçimi, (Marx'ın düşüncesinde) daha geniş ölçekli bir ekonomik sistem içinde, gerçek bir "sosyo-ekonomik fomasyon" içinde yer almaktadır. Godelier[85] (ki, o da, Marx gibi, terminolojisinde "stircte sensu" - tam anlamıyla-üretim biçimi ile soysyo-ekonomik formasyon arasında bir ayrım gözetmemektedir) bu formasyonu insanlığın evriminin evrensel ya da yarı-evrensel aşaması düzeyinde olarak göstermeye çalışmıştır. Kısacası, (Godelier'ye göre) ilkel topluluktan türeyen ve kendisinden de diğer formasyonların türemiş olduğu sınıflı ilk toplum söz konusudur.

Bu kavrayış bence kökten (ya da, kesinlike-ÇN) yanlıştır. Marx'ın kendi kendine yeten topluluk diye tanımladığı üretim biçimi dünya ölçüsünde var olan bir şeydir ve bunun, insan gruplarının ilkel özerkliğinin ve düşük bir teknik düzeyde bulunmalarının gerektirdiği (ve kendinden önce de, meyve toplama, avlanma ve balık avı aşamasındaki "toplayıcı" - yani, üretici olmayan ÇN- ve birbirine benzer "topluluk"biçimlerinin geldiği) en ilkel üretim biçimi olduğundan kuşku duyulamaz. Marx'ın yapmış olduğu gibi, buna "doğu tipi" yada "asya tipi" demek için hiçbir neden yoktur. Aslında, Marx, daha çok, Hindistan'daki biçimini bildiği ilkel tarım topluluğunu düşünüyordu. Fakat, tüm dünyada bu tip eşitlikçi tarım toplulukları varolmuştur. Bu üretim biçimine, örneğin, "ilkel toplumcu üretim biçimi" denilebilir.[86]

Buna karşın, özellikle, kapitalizm-öncesi üretim biçimlerine ilişkin müsveddesinin dışında kalan yapıtlarında, Marx, aynı Asya tipi üretim biçimi deyimi altında tüm bir sosyo-ekonomik kuruluşu kavrıyor gibidir, ona katılmak olası değildir.Bu formasyonun özü, bu topluluklardaki üretim fazlasının bir kısmının karşılığında bu üretim için yararlı ya da gerekli olan büyük işleri örgütleyerek üretim koşullarına katılımda bulunan (ya da, üretime yardımcı olan-ÇN) "üstün bir topluluk" bir devlet, tarafından alınmasına dayanmaktadır. Godelier,bu kavramın,devlet'in ya da üstün topluluğun üretim koşullarına yardımcı olmadığı, fakat, kabileler arası tecimin kontrolü örneği, başka işlevleri yerine getirdiği çoğu durumlara da uygulanmasını öneriyor.

Çok yaygın bir toplumsal ilişkiler tipi, gerçekten, böyle tanımlanabilir. Ancak, burada sömürü yapılanmasının oluşumunun tek, göreli olarak, ilkel tipini görmek bir yanılgıdır. Önce, "ilkel toplumcu üretim biçim"ine sahip topluluk üstün bir topluluk tarafından sömürülebilecek tek topluluk tipi değildir. Marx da, müsveddesinde, bunu gerçekten ima etmektedir.Marx, iç-sömürüye dayanmayan diğer üretim biçimlerini ayrımlıyor ve bildiklerini sayıyor: (Roma'daki biçimine göre tanımlanan fakat Yunanlıların ve-iyi not edelim- ilkel İbranilerin üretim biçimi olarak kabul ettiği) "antik" üretim biçimi; "Cermen" üretim biçimi. Arada slav üretim biçiminden de söz ettiği oluyor ve kafasındaki listenin tamamlanmış olmadığı açıktır. -Doğu tipi üretim biçiminin tersine,özel toprak sahipliğinin belirli bir rol oynadığı- bu çeşitli üretim biçimlerinde, "kendi karşıtına dönüşecek kadar gelişen,ancak antik mülkiyetin ve cermen mülkiyetinin hala, çelişik de olsa, gizil temelini oluşturan" (bu özel toprak sahipliğinin oynadığı belirli-ÇN) role (ya da, bu rolün söz konusu gelişimine-ÇN) dayalı bir gelişim görüyor.[87] Fakat, "topluluk ya da kabile üyelerinin kabile toprağı ile,(yani) topluluk ya da kabilenin üzerinde kurulmuş olduğu toprak ile ilişkinin bu değişik biçimleri kısmen kabilenin niteliklerine, kısmen de, çerçevesi içinde, kabilenin toprak karşısında gerçekten toprak sahibi gibi davranmasına, yani emeğinin sonucunda (topraktan-ÇN) elde ettiği ürünleri sahiplenmesine yol açan ekonomik koşullara ve bu emek (ya da, çalışma) ise iklime, toprağın fiziksel niteliklerine, toprağın fiziksel açıdan koşullanmış işletilme biçimine, (bu kabilenin) dost ya da düşman kabilelerle olan ilişkilerine, göçlerin, tarihsel olayların, vd. yol açtığı dönüşümlere bağlıdır."[88] Mükemmel bir formüllendirme

ve bunun üzerine tekrar dönmek için bir neden yok. Marx'ın göçebe çoban topluluklarının toprakla ilişkilerinin özel tarzlarından da sözettiğini ekleyelim. "Topluluğun (gemeinwesen) kendisi ilk büyük üretim gücü olarak görünmektedir.Üretim koşullarının (örneğin, hayvancılık, tarım gibi-üretim türlerine bağlı olarak değişen-) özel türlerine göre, özel üretim biçimleri, ve, -bireylerin nitelikleri olmaları açısından- öznel olduğu kadar nesnel olarak da ortaya çıkan, özel üretim güçleri gelişir".[90]

Şayet gerçekten böyle ise, şayet ilkel üretim biçimleri, özel toprak mülkiyetinin kısmen bulunduğu üretim biçimleri de dahil, mantıksal olarak, en ilkel üretim biçiminin koşullanmış değişkelerinden (variantes) başka bir şey gerçekten değillerse, bu özel üretim biçimlerinin oluşumunu zorunlu olarak koşullayan (olgu-ÇN) bir başka sosyo/ekonomik formasyona geçiş değildir. Hepsi de, az ya da çok devletsel yapıdaki, üstün bir topluluk tarafından-söz konusu bu topluluk üretim koşullarına müdahale etse de etmese de-sömürülebilir.

Modern etnoloji (budunbilim) ve modern tarih Marx'ın müsveddesindeki bu görüşleri doğrulamakta ve -çeşitli ilkel üretim biçimlerinden ayrı olarak- sosyo-ekonomik formasyonların birbiri ardısıra gelişleri (olgusu-ÇN) üzerine kurulu tüm görüşleri çürütmektedir. Gerçekte, özel toprak mülkiyeti, az ya da çok belirli bir biçimde, ilkel topluluklarda görülmetedir ve bu mülkiyet tipi ile topluluğun üstün bir topluluk tarafından sömürülmesi arasında hiçbir karşılıklı bağıntı yoktur.[91] Tarihsel ya da arkeolojik verilere dayanarak yapılarını dikkatle inceleyeceğimiz, (tarihin tanımış olduğu) ilk Devletlerden, etnolojik gözlemlerimizle tanımakta olduğumuz, en basit tipteki çağdaş Devletlere dek, (tüm Devletler) özel mülkiyet ile topluluk haklarının birbirleriyle sonsuzcasına çeşitli biçimlerde bileşimler oluşturdukları, toplulukların artı-değer'lerinin sömürülmesine dayanmaktadırlar.Roma hukukunun tanımladığı biçimiyle, mutlak yararlanabilirlik içeren özel mülkiyet hakkı saf kavrayışına (ise), hiç değilse de, ender olarak rastlanılmaktadır. Her yerde, aile, soy, dinsel ve siyasal otoriteler, vd., gibi çeşitli toplulukların,toprak ve ürünleri üzerinde sahip oldukları birçok haklar çeşitliliği, hiyerarşisi vardır.

Böyle gözlemlenen üretim biçimleri sınıflandırılmak istenseydi, sonsuz bir çeşitlilik elde edilecekti. Ve şayet, düzenleyici ve sömürücü bir Devlet'in en üst konumda yer almasıyla tanımlanan bir bütünün bölümleri (ya da, düzeyler) dizisinde yukarıya doğru çıkılsaydı her üretim biçimine temel özellikleri

kapitalizmde olduğu gibi, kesinlikle ağır basan bir üretim biçimiyle belirlenmiş bir ekonomik sistem ve bir sosyo-ekonomik formasyon denk düşmezdi. Belki de, böyle bir denk düşme,sadece, köleci üretim biçimi ile toprak köleliği üretim biçiminin egemen olduğu;üretimin asıl bölümünün, köleci "işletme"lerde köleler tarafından yapıldığı (ki bu çok ender bir durumdur) ya da Orta-Çağ Batı Avrupasında ve Japonya'da varolmuş olduğu sanılan ve üretimin asıl bölümünün toprak köleliğine dayalı "işletme"lerde sağlandığı durum için söz konusu olabilir. Yine, şunu da belirtmek uygun düşer ki, bu egemenliği tanımlamak güçtür, belki de bazı bölgelerde ve bazı dönemlerde söz konusu olabilir, şayet kölelik oldukça açık bir biçimde tanımlanabilirse de, toprak köleliği, özellikle, işlediği toprak üzerinde çeşitli hakları olan bir köylünün, bu köylü ve toprağı üzerinde çeşitli fakat mutlak olmayan hakları bulunan toprak sahibi tarafından sömürülmesi çevresinde sonsuz değişiklikler ve derecelenmeler içeren, oldukça belirsiz bir kavramdır ve ayrımına varılmadan, köle statüsünden ya da (örneğin çiftlik kiracısı, ortakçı, vd., için söz konusu olduğu gibi) serbest mukavele statüsünden toprak köleliğine geçilir.[92] Öte yandan, toprak sahibi, senyör,tarafından sömürülmeyi, Devlet tarafından sömürülmekten ayrımlamak, çoğu durumda, güçtür. Buna ilerde tekrar değineceğiz.

Kapitalizmden önce, tüm dünya gözönüne alındığında, olsa olsa, -insanlığın başlangıç dönemlerindeki tek üretim biçimi olarak varsayılabilecek olan- toplumcu bir ilkel üretim biçimi ayrımlanabilir. Sonra, bir toplumun diğer bir toplumu, özerkliğine, tutarlılığına, kendi kendine yeterlilik niteliğine dokunmadan sömürebileceği, ya da bireylerin, birey olarak, ya üstün"sınıf", ya toplumun üyeleri, ya da o topluluğun tümü tarafından sömürüldükleri, sonsuz çeşitlilikte ve (hepsi de) sömürü üzerine kurulmuş olan üretim biçimleri gelir.Burada karşımıza köleler, ya da kamusal veya özel toprak köleleri çıkar. Şayet, bir bölgede, belirli bir tutarlılığı gerektiren bağlar kurulmuşsa, o zaman bu bölge düzeyinde bir ekonomik sistemin varlığından söz edilebilir. Öyle görünüyor ki, bu sistemler, genellikle, farklı biçim ve oranlardaki bileşimlere göre değişen üretim biçimlerinin yanyana sıralanmasını ya da (birbirine) eklemlenmesini gerektirmektedir. Bu ekonomik sistemleri sınıflandırmanın çok güç olacağı varsayılabilir.[93] Çeşitli sistemlere denk düşen ekonomik -toplumsal

formasyonlar ancak bölgesel düzeyde (ve) kimi kez çok sınırlı formasyonlar olabilirler. Kuşkusuz, karakteristiklerinin ortak noktaları olacaktır fakat, ancak çok yüksek bir genelleme düzeyinde, dolayısıyla da, çok az özgül olarak Klasik Yunanistan'daki kölelik durumunda (bu savı nitelendirmenin yeridir) ya da Orta-Çağ Batı Avrupasındaki toprak köleliği durumunda olduğu gibi, sadece,belirli bir sistemin içindeki bir üretim biçiminin göze çarpan, (bir) üstünlüğü (ya da, ağır basması) o sisteme ve ona uygun sosyo-ekonomik formasyona çok karakteristik bir özgüllük verebilir.Ancak, yine de, sistem ve formasyon düzeyde, tamamen temel oluşturucu nitelikte olmasalar bile, çok önemli olabilir ve bütünün ikincil ekonomik (örneğin, tecimin gelişmiş olması gibi) ve karşılıklı olarak kültürel özellikleri (ya da, nitelikleri) de göz önüne almak gerekir.

Yakıştırma (etiket) isteniyorsa, durumlara göre "topluluksal" ya da "bireysel" sıfatını ekleyerek, şu deyimi öne süreceğim: "sömürüye dayalı üretim biçimleri". Uygun düşen (yada, kapitalizmden önceki-ÇN) ekonomik sistemlere, genellikle, "kapitalizm-öncesi sömürü sistemleri" denilebilecek ve gerekirse, bunlar şu deyimlerle ifade edilebilecek olan kategorilere ayrımlanacaklardır: toplulukçuluk (ya da bireysellik) egemenlikli kategoriler, tarımsal (ya da, kırsal) egemenlikli kategoriler, vd. Yukarıda belirtilmiş olan özel durumlar için "feodal" lik ya da "kölecilik" yerine "köleliğin" ya da "toprak köleliği"nin egemen olduğu "sistem"ler biçiminde niteleme yapmak daha bilgece olacaktır. Uygun düşen (ya da, kapitalizmden önceki-ÇN) ekonomik-toplumsal formasyonların tümü sömürüye dayalı, kapitalizm-öncesi, formasyonlar kategorisine girecekler ve yine orada da, aralarında, ancak,-içlerinde,kentsel yaşamın ve tecimin az ya da çok büyük rolünün dikkate alınması gerektiği- şu ya da bu öğelerin ağır basmasına dayalı, coğrafi anlamlı sıfatlarla ya da betimleyici terimlerledir ki, ciddi bir ayrım yapılabilecektir.

Orta-Çağ müslüman toplumunun dayandığı ekonomik sistem zamana ve bölgelere göre değişmiştir.Bu ekonomik sistemin farklı üretim biçimlerinin eşgüdümünden (koordinasyonundan) ibaret olduğu söylenebilir. Kırsal kesimde, Marx'ın sözde "asya tipi üretim biçimi" modeli olarak nitelendirdiği hindu toplulukları şemasına göre, dıştaki (ya da, yabancı) bireyler ya da Devlet tarafından sömürülen köy topluluklarına rastlıyoruz. Ancak, bir yandan, bu

toplulukların en azından çoğunun, ilkel toplulukların kalıntısı olmak şöyle dursun, göreli olarak yeni formasyonlar olduklarına ilişkin göstergelere sahibiz. Öte yandan, bunlar,dönemlere ve bölgelere göre değişen oranlarda, bireysel köylüye bırakılmış çok sınırlı mülkiyetle ya da intifa hakkı ile, birarada varolmuşlardır. Bu durumda, sömürü, bir mülk sahibi, Devlet ya da hak sahipleri (kimi kez bir topluluk) tarafından, artı-değer'den çeşitli türel statülere göre, bir pay alınarak gerçekleştiriliyordu. Tarımcı köylü ile hak sahibi sömürücülerin karşılıklı hakları da çok değişik olmuştur; köylü, çoğu zaman, malikâneye bağlanmış yani toprak kölesi olmuştur, çoğu zaman da, Roma mülkiyet kavramına göreli olarak yakın bir mülkiyet anlayışı içinde, bahçeler, bağlar,vd., biçiminde bazı toprak türlerine bağlanmıştır.Görüldüğü gibi, bu sistem, bütünlüğünde, ne "Asya tipi" ne de "feodal" olarak sınıflandırılabilir. Bazı dönemlerde,bazı topraklar köleler tarafından da işlenmiştir.Örneğin, 8. ve 9. yüzyıllardaki Aşağı-Irak'ta, ki bölgede ve bu dönemde ortaya çıkan köle savaşı, yani Zanj'ların ünlü başkaldırısı, 868'den 883'e dek halifeliği sarsmıştır; ancak, bu istisnai bir durumdur.[94] Ücretli tarım işçileri hep varolmuştur, ancak sadece ücretli (ya da, yövmiyeli) işçi çalıştıran kapitalist tarım işletmelerinin kuruluşu çok enderdir, hatta belki hiç rol almamıştır. Avrupa "feodalizmi"ninkileri andıran yapılar, kimi kez, ancak hak sahiplerinin kendi aralarındaki ya da Devlet ile olan ilişkilerinde ortaya çıkar.[95] Fakat, sonuçta, burada kuşkusuz çok ilginç olan,ancak üretim biçimlerinin kendilerinde büyük değişiklik yaratmayan üst-yapı ile ilişkili olaylar söz konusudur. Bazen Devlet'in bazen de bir "feodal" in köylüden vergi almasının, yani tekçizgisel (unilineaire) bir evrimi söz konusu eden sovyet yazarlarının genellikle (ancak,şimdi gerçek olguları öne süren bir muhalefet belirmektedir)[96] önemli bir ayrım olarak gösterdikleri ve Godelier'in "Asya tipi üretim biçimi"ni "feodalizm"den ayrımlayan bir ölçüt olarak göstermek istediği, değişmenin gerçekte çok büyük bir anlamı olduğu görülmüyor. Zira, Doğu'da "feodal" çoğu kez Devlet'i temsil ettiğinden ya da kendisi bir Devlet gibi hareket ettiğinden dolayı, bir ayrım çizgisi çekmek çok güçtür.

Bu tarımsal üretim biçimlerine, yukarıda sözü edilmiş olan, kentsel üretim biçimlerini de eklemek gerekir.

Okumuş olduğunuz bu, konu dışı, uzun açıklamadan dolayı yazar sizlerden özür diler. Fakat, marksist yapıtlarda çok belirsiz kalmış olan bu konuları aydınlatmak için bence bu gerekliydi. Kapitalizmin kökenleri,

marksist doğmanın (marksçı görüşlerle çelişerek) kabul ettiği gibi, tarımsal üretim ilişkilerinin tekçizgisel (unilineaire) bir evrimiyle açıklanamaz, işte kanıtlamak istemiş olduğum şey budur. Aslında kentsel (ya da, kentleşmeye doğru-ÇN) olan bir gelişimden, önemli bir parasal servetin birikiminden ve üretimin (hepsinden önce de sanayi üretiminin) pazara yönelikliğinden yola çıkmak gerekir. Kuşkusuz, bu kentsel (ya da, ketleşme yönündeki-ÇN) gelişim, kapitalist bir ekonomik sistemi (yani,daha önceden varolan kapitalist üretim biçiminin egemen olacağı bir sistemi) oluşturabilmek için,karşısında, işgücünü kapitalistçe bir tarzda kullanabileceği önemli bir miktarda özgür işçi bulmalıdır."Çalışma (emek) ile sermaye arasındaki ilişki..., işçinin mal sahibi olduğu ya da mal sahibinin de çalıştığı çeşitli tarzları ortadan kaldıran bir tarihsel süreci gerektirir."[97] Marx, dolayısıyla, her şeyden önce, işçinin toprak, alet,tüketim ürünleri karşısındaki sahiplik ilişkisinin (ve) aynı zamanda da işçinin kendisinin de (sadece işgücü ile değil) bedenen de nesnel üretim koşulları arasında yeraldığı, dolayısıyla da toprak kölesi ya da köle olarak mal edinilebildiği ilişkinin de ortadan kalkması gerekir, diye ekliyor.[98] Bu tip her türlü kurtulmuş özgür işgücünün bolluğu, feodal dönemin sonunda,"kurtuluş yolundaki emeğin altın çağı"nda, Avrupalı kapitalistlerin emrinde bulunuyordu, örneğin 14.yüzyılda ve 15.yüzyılın ikinci yarısında İngiltere'de olduğu gibi. Avrupanın bu dönemdeki toplumsal, siyasal, olaysal konjonktüründen ileri gelmektedir bu. Bu konjonktür henüz yeterince analiz edilmiş değildir. Fakat, bu konjonktürün ancak Avrupa ekonomik sisteminin marksist doğmanın"gecikmiş feodal" dediği üretim biçimi üzerine, yani, köylünün, bir hak sahibi tarafından nakit olarak bir rant olasrak sömürülmesi üzerine kurulu olmasından dolayı meydana gelebildiğini; hele de, Godelier'nin varsaydığı gibi, bu üretim biçimine yönelişin (kökeninin-ÇN) Yunan-Romalılar'ın özel toprak mülkiyetine dayalı bir üretim biçimini seçmelerine kadar uzandığını, hiç kimse kanıtlamadı. Özellikle, bu üretim biçiminin, kapitalistlerin elindeki büyük nakit servet karşısındaki üstünlüğünün (ya da, ağır basmasının) kapitalist ekonomik sistemin gelişimine yol açabilecek tek şey olduğunu kimse kanıtlamadı. Dolayısıyla, yukarıda anımsatılan çeşitli ekonomik sistemlerin, genelde gerektirmiş oldukları tarımsal üretim biçimlerinin çeşitleriyle birlikte, İslam dünyasında varolmuş olmalarının, bu bölgede kapitalizmin ortaya çıkmasına bir engel oluşturmuş oldukları kesin değildir.

ADİL BİR TOPLUM MU?

Orta-Çağ'daki müslüman ekonomisi "adil" bir ekonomi olmuş mudur? Özellikle cahil birkaç safdilin, ve utanmaz halk yazarı (bayağılaştırıcı) ya da politikacının böyle bir şeyi (yani, Orta-Çağ'daki müslüman toplumunun"adil" bir toplum olabilmiş olduğunu-ÇN) söylemeyi göze alabilmiş olmalarına ve bu konudaki, kitlelerde o denli yaygınlaşmış olan,efsaneleri yalanlamak cesaretini pek azının gösterebilmiş olmasına rağmen, İslamın en ateşli savunucuları (bile) bu görüşü desteklemekte bir takım güçlükler çekmektedirler.Onlara göre, böyle bir görüşü savunmak Kur'an'daki ülküyü acınacak (ya da, çok kötü) bir biçimde saptırmaktır. Daha dindar zihniyette olanlar bu saptırmayı, dinlerin ancak şeytan'ın (Satan) bu aşağı dünya üzerindeki olağanüstü bir gücü ile açıklayabildikleri, insan ruhundaki (ya da, zihniyetindeki) içler acısı, normal (ya da, doğal-ÇN) kötülük eğilimine atfediyorlar. En azından Araplar arasındaki, daha ulusalcı zihniyette olanlar, çoğu zaman, bunda Türklerin egemenliğinin bir etkisini görüyorlar. O halde, İslam ülküsü hiç mi uygulanmadı? Böyle bir sonuca varılmasını önlemek için, İslamın başlangıcındaki yarı-ülküsel bir dönem, peygamberin ölümünden Emevi hanedanının zaferine dek geçen, yani topluluğun peygamberin (doğru yolda ilerleyen) yoldaşları, kayınbabaları ve damatları, dört halife (Hulefayı raşidun) tarafından yönetildiği, yirmi dokuz senelik, bir dönem (böyle bir ülkünün uygulandığı, örnek bir dönem olarak-ÇN) gösteriliyor. Eski bir dönemden beri, en azından Sünniler arasında, bu dönem ülküselleştirilmiştir. Bu ülküselleştirilme genel olarak, en azından, olaydan iki yüzyıl sonra ilk kez doğrulanan küçük tarihsel olgular vasıtasıyla yapılmaktadır. Bunlar, yukarıda söz edilmiş olan ve doğruluğundan kuşku duyulması için çok güçlü nedenler bulunan, şu peygambere ilişkin "hadis"lerdendir. Bunlar, iyi bildiğimiz, sonraki yüzyıllardaki düşünce akımları, sosyo-politik ve dinsel yan tutmalarla fazla yakından ilgilidir. Bu uyarma gereklidir.Gerçekten, müslüman ülkelerdeki halk yazarları (ya da, bayağılaştırıcılar), gazeteciler, din adamları ve siyasiler bu tarihsel öyküleri çoğu kez kanıt olarak kullanmaktadırlar. Bu ülkelerin ciddi tarihçileri, kendileri kuşku duysalar bile, toplumsal nedenlerden dolayı,bunların

doğruluğunu açıkça tartışmaya cesaret edemiyorlar. İslam sorunlarıyla ilgilenmeyen Batılılar, müslüman çevrelerce yayınlanan kitaplardan edindikleri kanaat sonucunda, çoğu kez, bunları tarihsel olarak kabul etmek (ya da, bunlara bir tarihsellik niteliği atfetmek-ÇN) eğilimindedirler.

Bunlar belirtildikten sonra, önce, müslümanlık savunucularının kendilerinin ifade ettikleri, şu ülküsel yirmi dokuz yılın pırıl pırıl olmaması konusunu incelemek gerekiyor. Doğal olarak, Şiiler, 656 yılında Ali'nin iktidara gelişine dek, bu dönemde sadece bayağılık (tiksinçlik) görüyorlar, yani bu ülküsel yılları, Ali'nin çok güç koşullarda egemenlik sürmüş olduğu, beş yıla indirgiyorlar.Sünniler, halife Osman'a (644-646) karşı yapılan ve onun öldürülmesine dek varan suçlamaların hiç değilse kısmen doğru olduğunu, yani Osman'ın güçsüzlüğünün birtakım adam kayırmacılıklara yol açtığını kabul etmek zorunda kalmışlardır. Ali'nin (656-661) iktidarında, taraflar arasındaki yoğun mücadele de haksızlıkları artırmıştır. Dolayısıyla, ülküsel dönem kısalmakta, Ebu Bekir ile Ömer'in hüküm sürdükleri, on iki yıla inmektedir.

Öte yandan, doğruluğu çok tartışılır kanıtlarla savunulan bu tezde bir doğruluk payı kuşkusuz vardır. O zamanlar, müslüman topluluğu, ortak bir inanç ve ortak çıkarlarla birleşmiş (ve diğer topluluklara kıyasla) sayıca pek kalabalık olmayan,dünyayı fethe çıkmış bir gruptu. Kuşkusuz ki, o dönemde bedevi aşiretinin (göreli olarak) eşitlikçi ülküsüyle, Kur'an'da sözü edilen Tanrı katındaki eşitlik ülküsü ve topluluğun üyeleri arasında, gerekli hatta zorunlu, bir candan yardımlaşma ülküsü egemendi. Küçük fatihler grubu fethedilen ülkelerden elde edilen muazzam servetleri pay etmek zorundaydı ve bu da neferlere bile hatırı sayılır birer pay verilmesini sağlıyordu. Modern terimlerle ifade edecek olursak, Parti içinde kıdemli olanlara prim veren, ancak (herkes için) uygun olan, bir aylık sistemi geliştirilmişti. Şefler, itaatlerini sağlamak için tatmin etmek zorunda oldukları gruplarına (yada, müfrezelerine) bağımlıydılar. Ordu henüz, tümüyle bedevi aşiretlerinin anarşik ve şamatacı zihniyeti içindeydi. Tüm bunlar, topluluğa karşı izlenen politikada, topluluğun Arap fatihleri benimsemesini sağlayan, bir hakseverliği gerektiriyordu.

Bu hakseverlik tümüyle görelidir. Şeflerin izledikleri politika, 657'den itibaren ilk "ayrılma" ile, Haricilerin ayrılmasıyla sonuçlanan protestolara, ayaklanmalara, şiddetli görüş (ya da, eğilim) mücadelelerine neden oluyor.

Fethedilen yerlerin halklarının İslam dinine girmeleriyle topluluk muazzam bir biçimde büyüyor. Arap olmayanların da topluluğa katılmalarıyla, topluluğun içinde Arap olanlar ile arap olmayanlar arasında bir eşitsizlik ortaya çıkıyor. Bu eşitsizlik,750'deki Abbasi'lerin isyanıyla büyük ölçüde ortadan kaldırılıyor. Ancak, toprak mülkiyetini iyice ellerine geçirmiş olanlar ile diğerleri, sonra da, zenginler ile yoksullar arasındaki eşitsizlik, genelde, artışını sürdürüyor. Din değiştirmeler müslüman kölelerin ortaya çıkmasına neden oluyor. Devlet, her zaman olduğu gibi, ayrıcalıklı toplumsal ve etnik tabakaların çıkarlarına karşı daha duyarlı oluyor.

Durum halkın özlemleriyle o denli uyumsuzdu ki, İslam dünyasında hemen hemen sürekli olarak devrimci hareketler ortaya çıkmaya başladı. Bu protesto hareketleri, bir ideolojinin bağrında doğan tüm diğerleri gibi, reformcu ve revizyoncu olarak sınıflandırılabilir. Reformcular tüm kötülüğün başlangıçtaki ilkelerin bırakılmasından ileri geldiğini ve bunlara tekrar dönmenin durumun düzelmesi için yeterli olacağını sanıyorlar, ilkeleri gizlice değiştirmiş olmakla suçladıkları yöneticilerin yüz kızartıcı revizyonculuğunu yeriyorlardı. Revizyoncular ise, ilkelerde eklemeler ve değişiklikler yapılmasını öneriyorlardı.

İslam tarihini gelenekçi açıdan kavrayan görüş, bu hareketlerin nedenini ideolojik ayrılıklarda, özellikle de bu ayrılıkların dinsel öğretilerle ilişkili olanlarında görüyor. Burada bu görüşü eleştirecek değiliz. Yapıtımızda izlediğimiz uslamlama çizgisinin doğruluğunun kanıtlanımı için,bu hareketlerin çoğunun,-çoğu kez çok yüksek bir soyutlama düzeyi içeren- ideolojik eleştirilerin iktidarı oluşturan ve destekleyen çevrelerin yaşam biçiminin yerilmesiyle birlikte yapılmış olduğunu gözlemlemek yeter. Bu yaşam biçimi, genellikle, aktöre-dışı olması ve dinin gerçek buyruklarına aykırı düşmesi açısından yerilmiştir. Bu hareketin en azından alt düzeylerdeki üyelerinin bağlılık ve çabalarının oluşumunu sağlayanın (ya da, onlar için çekici olanın-ÇN) türel uslamların dayandığı kavrayışlardan ya da üstün Zekâlar arasındaki (bir) ilişkisellikten çok, mevki sahibi kişilerin eleştirilmesi olduğunu hiç kimse yadsımayacaktır. Ve, İsmaili hareketi örneği, bazı hareketlerde, dinsel öğretiye toplumsal sorunlara ilişkin (yönlendirci-ÇN) söylevlerin eşlik ettiğine ilişkin olarak elimizde kesin göstergeler var.[101]

Fakat, Kur'an'daki adil toplum ülküsünü köklü bir biçimde değişime uğratan bir hareketin izlerine rastlamadık. En azından, (hepsinde) herkesin

Tanrı katındaki ve Şeriat karşısındaki eşitliği; bir mezhebin, bir partinin üyeleri durumuna indirgenmiş olan gerçek müslümanlar topluluğunun üyeleri arasında gerekli bir yardımlaşma söz konusudur. Bu yardımlaşmayı ilerletmek için daha sıkı kurallar getirilebilir, yöneticiler, belirli bir süre, sade ve gösterişsiz bir yaşam sürebilirler. Ender görülen istisnaların dışında, ne özel mülkiyet ilkesine, ne de kölelerin ve özgür insanların özgür statüsü ilkesine dokunmak söz konusudur. Durum böyle olduğunda, aynı nedenler sürekli olarak aynı sonuçları yaratıyor. Mülk sahipleriyle mülksüzler, zenginlerle yoksullar, ve yine kölelerle özgür insanlar vardır. Devlet iktidarı normal olarak mülk sahipleriyle zenginlerin elindedir. Devlet, normal olarak, onları korumaya ağırlık vermektedir. Yine normal olarak, zenginlik, aktöreye ve dinsel buyruklara karşı kayıtsızlık yaratan, bir lüks sağlamaktadır. İktidar, kendinin büyümesini sağlamak ve onu elinde tutanların zenginliğini artırmak için, normal olarak, gereğinde aktöre-dışı, gereğinde Şeriat'e aykırı yöntemler telkin eder. Burada, insanlık tarihindeki tüm acınacak biçimde bayağı olan şeylerin dışında kalan hiçbir şey yoktur.İslam, bu açıdan, hiçbir özgünlük sergilemez. Olsa olsa, tüm aktöresel ve dinsel öğretiler gibi, bazı güçlü ve zengin kişilerde, güçlerini ve zenginliklerini kötüye kullanmak eğilimlerini sınırlayabilir. (Bu eğilimleri frenlemek) yetisinde, ideolojilere göre, farklı dereceler, belki de, oluşturulabilir. İslam tarihini yakından incelemenin telkin ettiği (ya da, gösterdiği) tek şey şudur: Bu tarih de, (birbirleriyle) rekabet eden ideolojilerinkiler ile aynı büyüklüktedir, yani çok cılızdır.

Hiç değilse, öğretinin belirli bir ekonomik tutumu salık verdiği, sınırlı bir alanda öğretiye uyuldu mu? Bunun yanıtını bilmek önemlidir,zira İslamın modern savunucuları bu buyrukların, ekonomik açıdan,adil bir toplumsal işleyiş sağlayacakları konusunda bize güvence veriyorlar. Bu buyrukların, temelde, faizle ödünç para verme, her türlü kumarı ve mallarının önemli bir kısmını, topluluğun yardım sandığını yöneten, Devlet'e vermeyi yasakladığını anımsayalım. Devlet,elde etmiş olduğu servetin işleri gereksinimleri karşılandıktan sonra arta kalan kısmını dağıtmalıdır.[102] Faizle ödünç vermenin yasaklanışını böyle yorumlayan Hamidullah'a göre, gereksinimi olanlara ödünç vermek de Devlet'in görevidir. Dolayı-kredinin millileştirilmesi söz konusudur.

Gerçeğin, genellikle, bu ülküden çok uzak olduğunu İslamın en ateşli savunucuları arasında hiç kimse yadsıyamaz. Şeriat'ı, dinsel Yasayı, müslümanların öteden beri gerçek yaşamdan çok uzak bulunan bir ölçü olarak kabul ettikleri, ülküsel yaşam biçimi olarak yorumlamak İslam uzmanları arasında bir ortak noktadır. Kuşkusuz, müslüman Devlet (hıristiyan yada budist Devlet gibi) hayır işlerini finanse etmek zorunluluğunu duymuştur: Örneğin, hastaneler açmak; çeşmeler, yoksul öğrenciler için yatılı okullar yaptırmak; aşevleri açmak gibi. Fakat, bunlar için yapılan harcamalar hiçbir zaman bütçenin sınırlı bir bölümünü aşmamıştır. Ne yazık ki, müslüman yöneticilerden pek azı, hayır işlerini artırmak için, lüks harcamalarından, askeri harcamalardan, vs... özveride bulunmuşlardır, bu gün gibi açıktır. Bunun istisnaları:örneğin çok dindar olan hükümdarlar, başlangıçta devrimci bir hareket ile iktidara gelmiş olan hanedanlar,vb.Fakat, bunlar istisnadan ibarettir. Bütününde, geleneksel müslüman devletler, tarih boyunca, sarayların ve zengin çevrelerin en işitilmedik lüksleri ile, kitlelerin içinde yuvarlanmakta oldukları en koyu sefalet arasındaki keskin bir çelişkinin görünümünü bize vermektedirler.

Bu açık olguyu saptamaktan da daha önemlisi, bunun başka türlü olamıyacağını vurgulamaktır. Toplumsal üretim fazlası, yani toplumun üyelerine yaşamlarını sürdürmek için gereken miktardan arta kalan ürün miktarı hem toplumun egemen kesimlerinin lüksünü, hem de yoksulların rahatını sağlayamayacak denli azdı. Paylaşımın,burada da, Göğün (ya da,Tanrının) buyruklarına veya aktöre telkinlerine göre değil de, her grubun,durmunun kendisine sağlayabildiği avantajları en fazlasına çıkarmak eğilimine, bu,"doğal", insansal eğilime göre yapıldığını kabul etmek gerekir. Aktöresel ve ideolojik buyruklar ne olurlarsa olsunlar, her Devlet'te, her toplumsal kategorinin paylaşımdaki hakları ve çıkarları,ancak, sosyal kategori Devlet'te temsil ediliyorsa ve saygı uyandıran bir güce sahipse, tam olarak gözetilir. Oysa, geleneksel müslüman Devlet'te (toplumsal kategoriler için) bu koşullardan ne birinin ne de diğerinin doldurulmuş olması söz konusuydu. Hayır işleri, sadece, böyle bir durumun yaratacağı kötü sonuçları, bir azınlık için, hafifletmekten başka bir işe yaramıyordu.

Böylece, geleneksel müslüman dünyasının uygulaması, Kur'an'ın kuramsal buyruklarına çok fazla sadakatsizlik etmedi. Zaten, bu buyruklar (da) herhangi bir ekonomik etkinlik biçimini buyurur ya da yasaklar nitelikte değildiler. Kutsal metnin (herkesi) tüzeye ve yardımseverliğe çağrıları, diğer dinlerdekinden ne eksik ne de fazlaydı. Genel ya da özel birçok hayır işinin yapılmasına yol açacak denli yeterli, fakat, yönetici elit tabakanın, kendi rahatı pahasına da olsa, çoğunluğa doğru dürüst bir yaşam biçimi sağlamaya kendisini zorunlu hissetmesine yol açamayacak denli de yetersizdi. Böyle olması kaçınılmazdı, zira kutsal buyruklar ne azınlığın çoğunluk tarafından siyasal kontrolünü, ne de, mülkiyet hakkını konu ederek, azınlık iktidarının temelini zayıflatmayı ya da yıkmayı emrediyordu. Her zaman olduğu gibi, kutsal iyi öğütler,onların gerçekleştirilmesinde çıkarı olan insanları güçlendiren kurumlara dayanmadıkları (ya da, bu kurumlarla bağdaşmadıkları) sürece etkisiz kaldılar. Burada şunu da vurgulamak gerekir ki burada incelenen tarihsel dönem boyunca, genellikle, toplum daha büyük bir eşitliğin oluşturulması için zorlayıcı nitelikte olabilmiş olan söz konusu ölçüleri (bu ölçülerle ilişkili buyrukların kutsal kökenliliklerini, kaçınılmaz olarak, garanti ederek) getiren öğretiler ortaya çıkmaktan geri kalmadılar. Bu öğretilerin (ya da, mezheplerin-ÇN) savunucuları hep yenilgiye uğradılar. Bu sürekli yenilgilerin ardında bulunan nedenleri düşünmemek olası değil. Görünüşe göre,dönemin ekonomik ve toplumsal durumu, onların kazanmalarına olanak sağlamıyordu.

Sünnet ile uygulama arasındaki ilişkiler biraz daha karmaşıktır. Sünnet, Kur'an'dan daha belirlidir (ya da, daha kısa ve açıktır-ÇN). Gerek mülkiyetin sınırlandırılmasına, gerekse yöneticilerin halk tarafından kontrol edilmesine (Kur'an'dan daha fazla) uzak kalmamıştır. Bu açıdan, o zamanki toplumsal durum ve imtiyazlı tabakaların ortalama görüşünü yansıtır. Fakat, neredeyse hemen ardından kurtulma çarelerini göstermiş olmasına rağmen, bu imtiyazlıların çoğu için engel oluşturan bir yasak koymuştu. Bu olgunun hangi nedenlerden ileri geldiğini yukarıda görmüştük. Ne olursa olsun, kuram ile uygulama arasında çatışma olduğunda çoğunlukla uygulama üstün gelmiştir. Yasaklar, ancak, sınırlı dönemler süresince ve sınırlı bölgelerde sıkı bir biçimde uygulanmışlardır.

Hiyal'ler kuramının gelişimi, çabucak, çok büyük bir alanda, daha gevşek bir uygulamanın kuramsallaştırılmasına yol açıverdi. Hiyal kuramının daha az rağbet gördüğü yerlerde bile, en azından geniş sektörlerde, uygulamada (yasaklara uymak açısından) gevşek davranmak en yaygın tutum oldu. Böylece, dinsel kuramsallık, uygulamayı ancak sınırlı bir biçimde etkiledi. Dinsel kuramsallık, ne olursa olsun, dönemin ekonomik etkinliğinin temel dayanaklarını işin içine katmıyordu. Bir kez daha anımsatalım ki, işi bu dayanakları eleştirmeye dek vardıran öğretiler, bir tür doğal ayıklama ile, elendiler.

IV. BÖLÜM

İSLAM İDEOLOJİSİNİN GENEL OLARAK EKONOMİK ALANDAKİ ETKİSİ

Buraya dek, Kur'an'da ve Sünnet'te ifade edilmiş olan, İslamın ekonomi öğretisi incelendi. Ekonominin kapitalistimsi denilen sektörünün gelişimini genel olarak mahkum etmediği ve uygulamada engellemediği gösterildi. Gerçekte, aynı tipte bir kapitalistimsi sektör, Orta-Çağ'da Batı Avrupa'da var olmuştu. Gelişerek, ekollere göre, modern kapitalizm ya da kapitalist sosyo-ekonomik formasyon denilenin oluşmasına yol açtı. Müslüman ülkelerde bu gelişme, en azından 19. yüzyıla dek, oluşmadı ve (dolayısıyla) söz konusu ülkelerde, 19. yüzyıldan itibaren başlayan bu gelişimin bir dış etki sonucunda oluşmuş olduğunu düşünmek için nedenler vardır. Gelişimdeki bu eşitsizlik müslüman dininin doğasından mı ya da, daha geniş olarak, söz konusu tipte bir gelişime hıristiyan Avrupa ideolojisinden daha az elverişli olan Orta-Çağ müslüman dünyasının ideolojisinden mi ileri gelmektedir?

Bu, çok geniş ölçüde yaygın olan, kaba bir görüşün öne sürdüğü savdır. İdeolojinin telkin ettiği yazgıcılığa kapılmış olan müslümanların umursamaz (ya da, ihmalci) tutumları özellikle eleştirildi. Bu, kaderci umursamazlık, ister kalıtımsal bir özellik olsun ister genellikle hıristiyanlık ya da, şu veya bu özel hıristiyan ideolojisi tarafından oluşturulmuş olsun, Avrupalıların girişimcilik zihniyetine ya da, eğilimine karşıt düşer. Bu bağlamdaki bir tezi, bilimsel kanıtlara göre sistemleştirmek, kuramsallaştırmak ve kurmak için en çok uğraşan yine Max Weber'dir.

Burada, Avrupalıların yolunu izlemeyenin sadece müslüman dünyası olmadığının, bu açık olgunun, üzerinde durmak gerekir. Yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, eski Doğu'da, Yunanistan'da Roma dünyasında, Hindistan'da, Çin'de ve Japonya'da da müslüman dünyasındakiyle aynı tipte görünen bir kapitalist sektör vardı. Ve bunlar da Avrupalıların yolunu izlememişlerdi. Dolayısıyla, tüm açıklamalar hem müslüman dünyasına hem de tüm bu uygarlıklara uygulanabilir olması gerekiyor. Zaten, Max Weber'in tezlerinde de bunun üzerinde durulmaktadır.

Weber'e göre, Avrupa'daki kollektif zihniyet üstün bir ussallık düzeyi (ya da, derecesi) içerir. Weber, bu olayın nedeni üzerinde tereddüt etmekte ve biyolojik nedenlerin,başka bir deyişle, ırksal nedenlerin söz konusu olabileceğine ilişkin varsayımını , bu kaygan alanda fazla ilerleyip serüvene atılmış olmak istemeyerek, sakınımlılıkla öne sürmektedir. Weber bunun belirtilerini sıralamaktadır. Avrupa'da, ve sadece Avrupa'da bir uzmanlaşmış Devlet memurları bünyesi ve yüksek düzeyde ussal bir türe, -yararlılık ve hakseverlik gibi"maddeci" ilkeler yöneltilmiş olan türeye karşı- "biçimselci (formalite) türel düşünce"yi oluşturmuş olan, Roma türesi (ya da, hukuku) üzerine kurulu bir ussal Devlet görülecektir. Kapitalist gelişime düşman öğelerin en az göründüğü yer Avrupa'dır: Örneğin, düşünceye büyüsellik bağlamında yer verilmesi, bazı maddesel çıkarlar, din ya da aktöre üzerine kurulmuş gelenekselci tipte bir ideoloji.[2]

Weber'in girişiminin, onun eğilimini az ya da çok paylaşan diğerlerinin çoğununki gibi, kendi içinde çelişkili olduğunu burada belirtmek gerekir. Weber, modern kapitalizmi Avrupa'nın getirdiğini, zira, Avrupa'nın diğer uygarlık alanlarından daha ussal olduğunu öne sürüyor. Fakat, bu Avrupa ussalcılığına ilişkin olarak verdiği örneklerin çoğu, Batı Avrupa'nın modern kapitalizme kararlı bir biçimde kesin olarak girmiş olduğu dönemden sonrasına aittir. Dolayısıyla, mantıksal olarak, burada kısır döngü bulunduğu, bu ussal niteliklerin pekalâ kapitalist yöndeki ekonomik gelişimden de ileri gelmiş olabilecekleri ya da, yine bu gelişim ile bağıntılı olup, bir ortak nedenin bu gelişim ile birlikte ortaya çıkmış olan sonuçları olabilecekleri kedisine karşı öne sürülebilir. Aynı uslamlamanın, Weber'in modern kapitalizmin kökenini protestan aktörebiliminde gören daha özel tezine karşı, inandırıcı biçimde, ileri sürülmüş olduğu biliniyor. Ekonominin,modern anlamda, aktörebiliminin bu ekonomik yönelişe bağımlı olmadığı hiçbir biçimde kanıtlanamamıştır, ve durumun bunun tersi olduğunu gösterici nitelikte belirtiler bile vardır.[3] Ne olursa olsun, bu tezler, bu konuyu ele alanların, gerçekte müslüman ideolojisinin düşüncenin ussal bir biçimde yönlendirilmesine elverişsiz olup olmadığını, büyüsel düşünceyi (pensee maguqe), kaderci umursamazlığı olumlu karşılayıp karşılamadığını, modern anlamda kapitalist gelişime Orta-Çağ hıristiyan ideolojisinden daha güçlü bir engel oluşturmuş olup olmadığını yakından incelemeleri gerekir. Bu bağlamda, müslüman ideolojisini iki düzeyde incelemek gerektiği ortaya çıkmaktadır, bunun nedenini sonra göreceğiz. Bu incelemelerde, doğal olarak, ana-çizgiler üzerinde durulacaktır.

KUR'AN İDEOLOJİSİ

Kur'an, ussallığın çok büyük bir yer tuttuğu bir kutsal kitaptır. Tanrı, Kur'an'da hep uslamlamalar, kanıtlamalar yapmaktadır. Çağlar boyunca, Tanrı'nın çeşitli peygamberlere, son olarak da Muhammed'e yapmış olduğu ifşaatlar (Vahiy) yani bir dindeki en us-dışı olay, başta gelen bir kanıtlama aracı olarak kabul edilmektedir. Peygamberlerin "kanıt"ları (al-bayyinat) getirmiş oldukları defalarca ifade edilmiştir.Bu "kanıt"ların inandırıcı (ya da, doğru) olduklarını garanti eden nedir? diye sorulacaktır. Öyle görünüyor ki, Muhammed'e göre, bunu garanti eden ölçütler,farklı tarihlerde,farklı uluslar tarafından ve farklı peygamberler aracılığıyla alınmış olan vahiyler arasındaki iç-tutarlılıktır, tözel (ya da, özle ilgili-substantiel-) uyumdur.Peygamberin kendi Vahyi, öz bakımından, önceki vahiyler ile aynı olduğu için doğrudur. Önceki vahiyler Peygamber'e tarih tarafından garanti edilmiş görünmektedirler.[5] Karşıtlarına bunun bir benzerini, yani biçim ve öz bakımından aynı kutsal karakteristikleri (ya da, belirtici nitelikleri) taşıyan bir benzerini oluşturmaları için meydan okuyor (52:34;28:49;10:39/38).

Musa'nın ya da Muhammed'inkinden daha iyi yöneten bir kitabı Allah katından getirsinler (28:49). Ancak, bu ölçütler kabul edilmediği takdirde, paskalya bahsindeki gibi (pari pascalien) bir başka uslamlamaya başvurulabilir. Bu da, Firavun ailesinden bir gizli müslümanın, bir gizli müminin, Musa Peygamber için yürüttüğü uslamlamadır: "Siz,benim Çalabım Allah'tır, diyen bir kimseyi öldürecek misiniz? Hem de bu kimse size Çalabından kanıtlar getirdiği halde. Bu kimse yalancı ise,yalanı kendinedir. Ya doğru söylüyorsa (ve siz onu dinlemiyorsanız), sizi korkuttuğu azabın bir parçası olsun, başınıza gelecektir" (40:29/28).[7]

Kur'an, Allah'ın yüce kudretini (kadir-i mutlak'lığını) usa dayanan kanıtlarla durmadan ifade etmektedir: yaradılış harikaları, örneğin hayvanların gebe kalışı, gökteki yıldızların devinimleri, atmosfer olayları, insanların gereksinimlerine harikulade bir biçimde uyan hayvan ve bitki yaşamının çeşitlilikleri.[8] Tüm bunlar, "anlayanlar için işaretlerdir,ayetlerdir"[9] (3:187/190).

Hıristiyanlığın üçlemesine (teslis) karşı oluşturulan kalem tartışması örneği, tipik bir örnektir. Kur'an bunu, Muhammed'in öykü olduğunu zannetiği şeyle, yani kutsal varlık sıfatını reddetmek için İsa'nın kendisinin söylemiş olduğu kabul edilen sözlerle çürütmektedir.Hıristiyanların da saçmalamaları, R.Blacher'nin sözcüğü sözcüğüne çevirdiği gibi, "abartmamaları",ölçüyü kaçırmamaları, ussal fikirlerin dışına çıkmamaları istenilmektedir (4:169/171;5:81/77). Allah'ın bir çocuğu olabilir mi? Tüm dünyayı doldurmuş olan Kadir-i Mutlak'ın bir babalığa (ya da, bir kişinin babası olmaya-ÇN) gereksinimi olabilir mi? İsa,Mesih idi,yüksek nitelikli bir peygamberdi,annesi bir azizeydi, onlar için ya da onlar aracılığıyla büyük tanısıklar oluştu.Fakat,onlar da yemek yiyorlardı (ya da, onların da gıda almaya gereksinimleri vardı-ÇN). (5.79/75) Bu da onların, insansal koşullara tabi olduklarını, üreyip çürüdüklerini ve bundan dolayı da, Allah'ın onları öldürebileceğini (ya da, öldürebildiğini) gösterir. (5:19/17)

"Usa vurmak, fikirleri birbirine bağlamak, bir zihinsel uslamlama içermek" anlamına gelen"aqala" fiili Kur'an'da yaklaşık 50 kez geçmektedir. (Her seferinde) bir uslamlamadan sonra gelen "Usunuz almıyor mu?" ya da "Anlamıyacak- mısınız? (a fa-la ta'quilun) sorusu, bir nakarat gibi, 16 kez geçmektedir (2.41/44). Sadakatsizler, Muhammed'in vaazından öğüt almayanlar, düşünmeyen, aşama yapmak için bir zihinsel çaba sarfetmek gücünden yoksun olan insanlar olarak lanetlenmişlerdir (5:63/ 58:102;10;43/42;22:45/46;59:14). Bu nitelik ile, onlar hayvan gibidirler (2:166/171;25:46/44). H. Lammens'in çok doğru olarak belirtmiş olduğu gibi, Muhammed inanmazlığı insan usunun bir kusuru olarak görmeye yatkındır".[10] Tüm muhafazakarlar gibi, inançsızlar (imansızlar) da atalarından ne görmüşlerse onu yapmalarının onlara yeteceğini söylerler; tüm yenilikçiler gibi, Muhammed'de bu uslamlama karşısında çok öfkelenir. Ya ataları, törelerini yerleştirdikleri zaman, onlar da mı hiç düşünmediler? (2;165/170;5:103/104). Allah da, özellikle, temel düşüncelerini gözden geçirmeyenleri kınar,onun gözünde en kötü olanlar bunlardır (8:23,10:10/0). Şayet, Allah yaradılışta yer veriyorsa (ya da, yaratıyorsa-ÇN) Varlığını ve iradesini gösteren belirtiler, -en önemlilerini Elçisi olan Muhammed'e yazdırmış olduğu sözlerin, tümcelerin

oluşturduğu- işaretler gönderiyorsa bu işaretlerin, bir usa vurmaya temel oluşturmaları, (Kendisinin) anlaşılması ve benimsenmesi içindir bunlar (16:69/67;29:34/35;45:3/4,vd.). Muhammed, Kutsal Yazar, özellikle inandırıcı bir uslamlamadan sonra, şöyle diyor: "İşte,biz düşünenler takımına işaretlerimizi (yani ayetlerimizi) böyle uzun uzun (ya da, anlaşılabilecek biçimde (intelligiblement) -ÇN) anlatırız" (30:27/28). İnsanın özgür iradeye (cüzi irade) sahip olması nedeniyle ,Tanrı'nın (bu dünya yaşamı için-ÇN) tüm yapabileceği (yardım-ÇN) insanın duyarlılığını ve uslamlama yetisini (Tanrıya inancı edinebilmek yönünde) birazcık olsun çalıştırıp gerekli sonuca varabilmesi için bu kesin işaretleri, belirtileri göndermektir.[11] Belki de, insanlar bunlardan gerekli sonuçları çıkaracaklardır (24:61;57:16/17).

İşte o zaman insanlar "bilgin" olacaklar (29:42/43). Tanrı'nın Peygamber'e ilettiği ve Hakikatı (Haqq, 39:2, 42/41, vd.;39:33/32) getiren Vahiylerden (5:55/50;25:64/63;28:55;39:64:7:198/199) önceki insanın doğadaki bilgisiz durumuna karşı çıkan bilime (2:114/120,140/145;3:54/61:17:108/197) katılacaklardır.[12] İmansızlar, hiçbir bilgileri olmaksızın, Kılavuzları, Aydınlatıcı Kitapları yokken, yine de Allah hakkında tartışıp dururlar (31:19/20). Onlara:"bize gösterebileceğiniz bir bilginiz var mı? Siz sadece sanıların ve varsayımların peşinden gidiyorsunuz" demek gerekir(6:149/148).Arap halkından olanların işini kolaylaştırmak için, Allah onlara kendi dillerinde yazılmış bir vaaz göndermek zahmetine katlandı; böylece belki anlayacaklardır (24:61;57:16/17).

Ancak, Doğruyu (Hakikat) us yoluyla kavramak yetmez. Örneğin, Medine yahudileri Tevrat'ı çok iyi anlıyorlar fakat sonra da bunu bile bile bozuyorlardı (2:70/75). Bunun ötesinde, saf usdan pratik usa geçmek,Allah'ın buyruklarını uygulamanın, O'nun emri üzerine elçisi'nin kurmuş olduğu topluluğa katılmanın yararlı olacağını anlamak gerekir.Bu etkin dindarlığın daha sonra mücadeleci (militan) olarak katılmanın zorunluluğu fikrini kafalara iyice yerleştirmek için, Muhammed, tecimsel bir kavim olan Mekkelilerin anlayabilecekleri, tecimsel

nitelikte görüşler ortaya attı. 1892'de Charles C. Torey'in,[12] August Müller'in bir belirlemesini derinleştirerek,ayrıntılı bir biçimde gösterdiği gibi, bu fikirler hep tecimsel bir ortam içinde yaşamış ve söylemlerinde ister istemez tecimsel olan bir insanın usuna doğal olarak, hemen geliveriyordu. Torrey'in, sözlük ve kavramlar üzerindeki incelemesinin sonunda, Kur'an'ın pratik teolojisine ilişkin olarak sunmuş olduğu özeti buraya aktarmak yeterli olacaktır:

"Tanrı ile insan arasındaki karşılıklı ilişkiler sıkı sıkıya tecimsel bir nitelik (ya da,doğa) içerirler. Tanrı ülküsel tecimendir. Hesap pusulalarına tüm evreni sokmaktadır.Her şey hesaplanmış, ölçülmüştür. Tanrı hesap kitabını vermiş ve terazileri kurmuş, kendini de namuslu (dürüst) işler için model olarak koymuştur. Yaşam bir iştir,ya kazanılır ya da kaybedilir. İyi ya da kötü bir iş yapmış olan (iyilik ya da kötülük "kazanmış" olan),bu yaşamda bile, karşılığını alır. Bazı borçlar geciktirilir. Müslüman Allah'a bir yatırım yapar; Cennet için peşin ödemede bulunur. Allah'a ruhunu adar ve bu mutlu (gönençli,erinçli) bir iştir. İmansız, kutsal hakikatı sefil bir fiyata satmıştır; o zarardadır (iflas eder). Her ruh, borcuna karşılık, teminat olarak tutulur. Kıyamet Günü, Allah insanlarla son hesabını görür. İnsanların fiilleri Büyük Hesap Kitabı'ndan (Defter-i Kebir) okunur, terazilerde tartılır.Herkese hesabı tam olarak ödenir. Hiç kimse dolandırılmaz. İmanlısı da imansızı da ücretini alır. (İyi hareketlerin her birine karşılık kat kat ödeme yapılan) müslüman ayrıca özel bir prim alır."

Torrey'in dediği gibi:"Bundan daha saf matematiksel bir teoloji kitabı tasavvur etmek güçtür".[14] Matematik demek ussallık demektir. Kur'an ideolojisine göre, doğal olarak, bu,us her şeyi kavrar demek değildir. Tersine, pek çok şey usun erimi dışındadır.Bu bile Tanrı'nın aşkın (yüce) kudretinin ve biliminin kanıtlarından biridir. Sadece insan usunun gücüyle bilinemiyecek olan bu şeylerin bir kısmı ebediyen gizli kalır.[15] Usun rolü, Peygamberlerin bilinemeyene ilişkin olarak söylediklerinin usa yatkınlıklarını, doğruluklarını, geçerlilikle ve aynı zamanda onların buyruklarına uygun davranmanın yararlılığını anlamaktır.

Kuşkusuz, burada, us dışı olan, ancak (bununla birlikte) her din ve belki de her ideoloji için gerekli olan inanç (ya da, iman) söz konusudur.

Görünüşte aynı yetenekte ve aynı durumda olan insanların,aynı olaylar karşısında, neden farklı tutumlar takındıklarını açıklamak gerekir. Bazıları kabul ederler,bazıları kabul etmezler, bazıları sert tepki gösterirler, bazıları ise yumuşak tepki gösterirler. İmansızlarla (ya da, inançsızlarla) mücadele edilecekse,onları yermek, cezalandırmak için onlara inançsızlıklarından dolayı bir sorumluluk yüklemek gerekir. Dinlerde bu, karşısında, kadir-i mutlak Tanrısal güç doğması ile, dayanılmaz iki fikir -yani, Tanrı'nın, en azından göreli, güçsüzlüğü veya kötülüğü- arasında bir seçme yapmayı gerektiren, aşılmaz (ya da, çözülmez) ikilemi bulur.

"Kur'an'daki iman kavramı, Tanrı'nın bahşettiği bu imana, güçlü bir iradesel edim sonucunda oluşan, sürekli bir bağlanma ile sınırlanır".[16]

Fakat, iman ile usa dayanan inanç arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bunun kanıtı şudur ki, uzun süre inanmamış olanlar imansızlar aradan çok uzun bir süre geçtikten sonra, Tanrı'nın onlara gazabını göstermesiyle oluşan korkunç kanıtlar karşısında (ussal olarak-ÇN) inandıktan sonra imana gelmeleridir. Fakat,artık çok geç olmuştur ve Büyük (ya da, Yüce) Ceza'dan kurtulamazlar (40:85;6:¶59/158). Bu iki metin, iman ile bir kanıtlama karşısında oluşan inancın özdeşliğini (ya da, aynılığını) açıkça göstermektedir.Tanrı, nesnel belgelere inandırıcı bir etki "sağlamakla" yetinir; bu etkinin sağlanmasından söz edilmiş olan, hoşgörüyü doğrulamak için söylenmiş bu aynı tümcede, usa dayanan inancın da söz konusu edilmesi anlamlıdır:"Şayet , senin Çalabın isteseydi, yeryüzündekilerin hepsi birden inanmış olurdu. Yine de sen insanları inansınlar diye zorlayıp duracak mısın? Allah izin vermedikçe kimse inanç getiremez.Allah azabı usunu kullanmayanlara gönderir" (10:99-100).

Kur'an'daki imanın aynı zamanda usa dayanan inançtan ve Peygamberin ortaya koyduğu doğruları (Hakikatları) kabul etmekten de öte (ya da, daha fazla olan) bir şey olduğu yadsınamaz. Çünkü, bu inanç, insanı bütünselliğiyle yükümlü kılan bir durum içerir. İman ruh huzuru verir, (tanrı korkusunu geliştirmekle birlikte!) korkudan kurtarır, sabır, dayanma gücü verir, iman eden insan Tanrı uğruna tüm kötülüklere katlanır, her şeyi göze alır ve hayır işler.[17] Ancak, bu, imanın elde ediliş mekanizmasında usa aykırılığı

(ya da, usa aykırı öğeyi -ÇN) gerektirmez. Usa dayanmaksızın, sezgi yoluyla, kendiliğinden oluşan imanın hiçbir zaman söz konusu edilmemesi önemlidir. Kuşkusuz, Vahiy, Muhammed'e, mistik kendinden geçmeler içindeyken gelmiştir, fakat bunları anlatan Hadislerde, Peygamberin, önceleri, bunların kökeninden kuşku duymuş olduğu kesin olarak ifade edilir. Bunun Şeytan'ın işi olup olmadığını kendi kendine sormuş Karısının kuzeni olan,Tanrı aşığı, tektanrıcı,Varaka İbn Nevfal gibi, Vahiy uzmanlarıyla konuşmalar yapması gerekmiş, yakınları onu cesaretlendirmiş, Cebrail ile konuşmalar yapmış, hatta Cebrail, Tanrı'dan gelen bir haberin söz konusu olduğuna onu inandırmak için kanıtlar göstermiş.[19] Hadislerdeki bu veriler, bu kaynaklardan gelen her şey gibi, pek inandırıcı değildir, ancak burada, gerçekliği tartışılmaz bir kaynak olan Kur'an tarafından doğrulanmıştır. Vahiy'de kökeni kuşkulu ve doğruluğu kontrol edilemeyecek bir sezgi görenlere Allah'ın Kur'an'da yanıt verdiği kabul edilir. İtirazın geçerli sayılması çok dikkate değer. Ancak, (doğal olarak) bu dayanaksız bir itirazdır. Muhammed hastalıktan dolayı bir buhran geçirmemiştir. Bu transları sırasında doğaüstü, fakat varolan, belirli, saygın bir zatiyet'in göndermiş olduğu apaçık bildirileri almıştır, ve bu belirli durumlarda ve belirli yerlerde olmuştur."Yoldaşınız doğru yoldan hiç ayrılmadı, sapmadı. O, kendiliğinden de konuşmuyor. Onun söyledikleri ancak ona bildirilenlerdir. Bunu ona bildiren güçlü bir varlıktır" (53:1-6). "İşte, Kur'an Rabbin nezdinde güçlü, saygın, sıkı, itaatli ve aynı zamanda sadık bir elçinin, Cebrail'in bildirdiği sözdür. Yoldaşınız deli değildir. O, Cebrail'i ufukta görmüştür" (81:19-23). Y.Mübarek ne derse desin,doğruluğunu garantileyen koşullar içinde, doğaüstü, ancak bazılarının yaklaşabildiği, bir varlık (ya da, zatiyet) tarafından iletilmiş,usa dayanan bir bildiri üzerine kurulmuş olan bu iman ile sözle kesin bir biçimde ifade edilemeyen,içsel bir duyguya dayalı, sezgisel, kendiliğinden oluşmuş bir iman arasında köklü bir farklılık vardır.[20]

Bu görüşleri diğer dinlerinkilerle ve özellikle Eski ve Yeni Ahit'te öne sürülenlerle, ayrıntılarıyla ve derinlemesine karşılaştırmak bizi (konumuzdan) çok uzaklara götürür. Bu nedenle, bazı noktalara değinmekle yetinmemiz

gerekiryor. Kur'an'ın, Vahiy'i desteklemek için uslamlamalar sunması, Vahiy'in insan usunca kavranılabilir olan,en azından insan usuna aykırı düşmeyen, ussal önermelere dayanmasından dolayıdır. Peygamberlerin bildirileri kuşkusuz, insanın kendi kendine bulamayacağı verileri içermektedir.Ancak, (bu verilerde içerilen) ussal kanıtlar, örneğin, namuslu gezginlerin uzak ülkelere ilişkin olarak verdikleri bilgilere nasıl inanılıyorsa, aynı şekilde, bunlara da inanılmasının gerektiğini göstermektedir.Çok ussal olan diğer kanıtla, iletilmiş olan buyruklara uymanın yararlı olduğunu göstermektedirler.

Buna karşın, Eski Ahit, tanrısal tasarımların (ya da, niyetlerin) gizemlilikleri ve ulaşılamazlıkları üzerinde çok durmaktadır. Kuşkusuz, Yahova (Rab), tasarımlarının, istemlerinin bir kısmını ve doğasından bir şeyi (Tufana dek gelmiş olan) ilk peygamberlere ya da diğerlerine açıklamaktadır. Gerçek elçilerinin bildirilerinin doğru olduğuna ilişkin olarak, Elie (İlyas) için oluşturulmuş olan Carmel mucizesi örneği;belirtiler (işaretler) oluşturuluyor.Fakat, insanı inançlı ve kararlı kılmak için onu, (bu kanıtlar, vd.nin etkisini-ÇN) tamamlayıcı nitelikte olarak, Tanrı korkusuna, Tanrı'ya inanca (ve güvene),imana yöneltiyor. Bu inanç, hiçbir biçimde, Yahova'nın varlığının kanıtlanmasıyla ya da vahiylerinin özünde bulunan usa dayanan öncüllerin kabulüyle elde edilmiş (ya da, edilecek) olan bir inanç değildir. Bu, tüm bunların kuşku konusu yapılmadığı, eleştiri-öncesi (precritique) bir evre ile ilişkilidir. Bu iman, İsrail'in doğaüstü önderi Yahova'nın derin,gizemli ve nüfuz edilemez tasarımlarına (ya da,amaçlarına) inanmaktır (güvenmektir) sadece. Yahova'nın oğlunu kurban et diye buyurduğu İbrahim'in model olarak gösterilen inancıdır bu. Önderin, sözcüleri, peygamberler aracılığıyla ilettiği buyrukları tartışmaksızın kabul etmek gerekir. Sorun pratik, siyasal, planda yer almaktadır. "Sahte peygamber"ler, yani sürgünden sonraki egemen akıma aykırı bir eğilim taşıyan ve, ne yazık ki, yapıtları bize ulaşmamış olanlar için ise, sadece bunların savurdukları kehanetlerin boş çıktığı öne sürmekle yetiniliyor. Ve, peygamberler döneminde, daha önceden, Asurluların yayılmacılığına karşı koyan partizanların, Juda krallarının danışmanlarını, uscu siyasal hesaplarını çürütmek

için ortaya atılmış olan,insanın bilgeliği ile Tanrı'nın bilgeliği arasındaki karşıtlık teması da ortaya çıkıyor." Kendini bilge sayanların vay haline" (İs.5:21)."Yahova dedi:...bu toplumun bilgelerinin bilgeliği kısa sürecek, zekilerinin zekâları tutulacak" (29:14). Krallığın başlangıcından itibaren, Yahova'nın doğa üzerindeki etkinliğinin nasıl işlediğini incelemek için bir tür usculuk gelişti (G.von Rad, işi, Auflarung'dan söz etmeye dek vardırıyor)[21]. Ancak, felaketler döneminde, siyasal planda, ilk peygamberlerden biri olan İsaie, bilgelerin hesaplarının -uslamlamalar olarak değil, fakat doğaüstü öndere güven eksikliğinin belirtisi olmaları bakımından- reddedilmesini isteyen Yahova'ya kayıtsız şartsız iman edilmesi için çağrıda bulunuyor.

Bu tema bilgelik (hikmiyat) yapıtlarında ve Mezmur'larda gelişecektir.İnsanın bilgeliği,görünüşe göre, İsrail ortamında gelişiyor, bu dünyada olup bitenlere ilişkin olarak kendi gücüyle yargıya varabileceğine inandığı bir alan oluşturmaya başlıyor.Değil mi ki, İncil yazarları (bunun üzerine-ÇN) bu zihin halini, usun kullanılmasını değil fakat bunun her yerde kullanılmasının ya da, bunun kullanılma alanının aşırı genişletilmesinin vereceği kibiri yenmenin gerekli olduğu yargısına varıyorlar. Usun bu alanını sınırlıyorlar. Bilgelik Yahova'nın bir armağanıdır, "Yahova'nın iradesinin insanlara görünüş tarzıdır",[22] sadece Yahova'nın bilgeliği mükemmeldir, Yahova'ya körü körüne iman etmek,[23] her birinin günlük davranışını tek başına yönetemeyecek olan insan usunun boşluklarını dolduracaktır, insan usu (Job 28'deki şiirin -ya da, ilahinin- bize gösterdiği gibi) Tanrısal planın saklı gizemini, doğanın içerdiği kutsal bilgeliği, tek başına keşfedemez. "Tüm yüreğinle Yahova'ya yönel,kendi duyguna bağlanma, kendini bilge görme, Yahova'dan kork ve kötülükten kaçın, kendine (ya da , hissine, yüreğine) güvenen kaçıktır" (S.M.28:26). İki bilgi, iki bilgelik vardır ve bunların bir teki doğrudur.Tek gerçek bilgelik Yahova'ya iman edilerek (ya da,edildikten sonra) elde edilir. "Sağduyu bilgiyi bana öğret,çünkü senin buyruklarına inandım" (Mezmurlar,119:66).

Yunan usculuğu ile temas kurmak,evrenin laik bir açıklamasını yapmak için harcanan bu, yunan uygarlığının prestiji, nüfuz etme gücü ile dolu çaba yepyeni sorunlar getirdi. "Bu dünyanın bilgeliği", eski bilgelerin saçmalıkları ya da politikacıların her zaman eleştirilebilir olan saçma sapan sözleri değildi artık.

Bu, herkes tarafından kabul edilen öncüllerden hareket edilerek ussal olarak kanıtlanabilen bir doğrular bütünüydü.İncil'deki Vahiy böylece yeni bir karaktere bürünüyordu: Bu Vahiy kanıtlanamaz, ya da en azından, kanıtlanma kaygısı taşımaksızın iletilmiş bir veriler bütünüydü.Açık-seçiklik, önyargı oluyordu, edinilmiş fikirlerin keyfi olduğu ortaya çıkıyordu. Bu fikirlere ve özellikle bunların yaşamlarına verdiği yöne, ulusallık ifade edişlerine bağlı kalanlar, bunları Yunanlılar gibi kuramsallaştırmak zorunda kaldılar. Bilindiği gibi, bu kuramsallaştırmanın en büyük ismi İskenderiye'li Philon'dur.Yeni olgu olarak, Vahiy doğrulamaya, onun doğruluğuna ilişkin kanıtlar bulmaya çalışıyordu.[24] Aydın insan olarak, felsefede yerini ediniyor, laik düşünüşü ikincil ve bilgiye bağımlı bir kaynak olarak, Sarah'nın karşısında Hacer imgesi gibi, laik düşünceyi vahiy'in hizmetçisi olarak görüyordu.[25] İki bin yıl boyunca insanları uğraştıracak olan, iman ile us arasındaki ilişkiler sorununu ilk kez, tüm yoğunluğuyla o ortaya atıyordu.

Kuşku yok ki, Filistin'li yahudilerin protestan tarikatı (pietisme, zühdiye) helenizme ödün vermekte, İskenderiye'li büyük bilgin kadar ileri gitmiyordu.Ve halkın eğilimi, yukarıda belirtilen sonraki eski Ahit metinlerinin etkisiyle, dinsizlikle,zenginlikle,ulusal değerlere ihanet etmeyle karışık dünyasal bilgeliğe yöneliyordu. Bu çevrede kök salmış olan ilkel hıristiyan kerygme'i en çok bunu ifade etmektedir. Kuşkusuz,İsa'nın sözü sık sık tartışılmakta,kanıt olarak ileri sürülmektedir. Mucizeleri işaretlerdir,kanıtlardır.Fakat tüm bunlar Yahya Peygambere bir bilmece getirmekten, (Mt.11:2) şaşkın fakat imansız Farisiler ile rahipleri iki yüzlü bir tutum takınmaya yöneltmekten başka bir sonuç verimiyor (Mt.21:23-27 ve paralel bölümler).İsa'nın etkinliği ve kişiliği skandal konusu oluyordu, yani görünüşte çelişik,usdışı karakteri bir engel oluşturuyordu.[26] Bundan ancak kayıtsız şartsız bir iman ile kurtulunuyordu (yani,ancak o zaman bu çelişki, us-dışılık bir önem taşımıyordu-ÇN) Thomas'a görünen İsa'nın ünlü (çıkışma niteliğindeki) sözünü herkes düşünecektir:"Beni gördüğün için iman ettin;görmeden iman edenlere (ya da,edecek olanlara) ne mutlu"(Yuhanna,21:29).Ancak, daha önce de, İsa,insanların kanıtlara gereksinim duymalarına kızmıştır: "Tansıklar ve işaretler görmedikçe, demek ki,

iman etmeyeceksiniz!" (Yuhanna,4:48).Paul (Pawlus), özellikle Yuhanna'daki bu vurgulamayı sonuna dek sürdürecektir;Eski Ahit'in metinlerini dayanak olarak ileri sürer:"Bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim, zekilerin zekâlarını ortadan kaldıracağım. Bilge nerede? Kültürlü insan nerede? (Is.29:14:,Mez.33:10: Is 33:18;19:12) -Yetmişler grubunun yunanca İncil çevirisinden alıntılanmıştır). Ve devam eder:"Bu dünyanın uslamlayıcısı nerede? Dünyanın bilgeliğin Tanrı deliliğe dönüştürmedi mi?..Fakat, biz Yahudiler için bir skandal ve paganlar (puta tapanlar) için deli olan, çarmıha gerilmiş Mesih'i vazederiz...Zira, Tanrının deli olan şeyi insanlardan daha bilgedir. Ben size Tanrının tanıklığını sözün ve bilgeliğin itibarıyle ilan etmek için gelmedim..Sözüm ve mesajımın bilgeliğin inandırıcı söylemleriyle hiçbir ilişkisi yoktu. Bu, imanınızın insanların bilgeliğinden değil,fakat Tanrının kudretine inanmaktan kaynaklanması için, (kutsal) Ruhun ve gücün kanıtlanımı idi." (1 Kor.1:19-20,23;2:e1,4-5).

Bilinircilik (irfaniye-gnosticisme-) ile modern felsefeyi esinlendirmiş olan yunan insanbiliminin (ahthropologie) kategorilerini, özgün İbrani insan bilimini içeren Eski ve Yeni Ahit'e uygulamamak gerektiği öne sürüldü. Özellikle, iman ustan ayrımlanamazdı, tıpkı usun eylemden ve yaşamdan ayrımlanamaması gibi. İman,Eflatun'daki gibi, bilginin, inancın en aşağı biçimlerinden biri değil, (yüksek) bir zekâ ürünüdür,bir bilgidir.[27]Kuşkusuz, bu tezde doğru olan bir taraf vardır.Fakat,yine de Yeni Ahit'te, en azından Eski Ahit'ten geçen tüm bir akımda insan usunun dünyanın derin gerçekliğine (Hakikatın) başka bir deyişle, Tanrı'ya hiçbir zaman erişemeyeceği gözüyle bakılmıştır.Bu,Tanrı'nın varlığı ve iradesiyle, her kanıtlamadan önce ya da her kanıtlamanın dışında, doğrudan doğruya ve dile getirilemez biçimde, yakın temas duygusu yaratan bir özel deneyimden gelen kutsallık (ya da, Tanrı) sezgisine kökten zıddır.

İkinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, hıristiyan din bilginleri Philon'un sorunsalının tekrar ele alacaklar, yunan felsefesini yeniden hıristiyan ideolojisi çerçevesi içine koyacaklar,Alexandrin'in "Vahiye iman"ile us yoluyla kanıtlama arasındaki ilişkiler konusundaki görüşlerini geliştireceklerdir. Tertullien'i örnek alan bazıları, vahyedilenin us yoluyla kanıtlanmasına yönelik her telkini reddedeceklerdir."Yoldan sapmışlara diyalektiği öğreten

zavallı Aristo, yapıcılıkta olduğu kadar yıkıcılıkta da dahi olan, önermelerinde kaçıcı, tahminlerinde aşırı olan, uslamlamalarında esnek olmayan Aristo...Atina ile Kudüs arasında, Akademi ile Kilise arasında ortak olan ne vardır?...Stoacı, eflatuncu, diyalektikçi bir hıristiyanlığı ortaya atanlara yazıklar olsun.İsa'yı öğrendikten sonra (din-dışı) bilginin boşluğuna, İncil'i öğrendikten sonra da araştırmaya hiç gereksinimimiz yok bizim. İnandığımız andan itibaren başka hiçbir şeye inanmak istemiyoruz."[28] "Buna (Tanrı'nın oğlunun ölümüne ve dirilişine) tümüyle inanmak gerekir, zira bu saçmadır... olanaksız olduğu için bu olgunun (metafizik nitelikte olmak açısından -ÇN) gerçek olduğu kuşkusuzdur."[29] Fakat, hıristiyan din bilginlerinin çoğu usun, şu ya da bu biçimde, işin içine gireceğini düşüneceklerdir. Us ifşa edilmemiş gerçekleri (ya da, doğruları) ortaya koyabilir. Vahiy'in içeriğinin kanıtlanımına yardımcı olabilir. İmanın ussal olduğu düşüncesi ağırlık kazanacaktır.Vahyedilenin ussal olarak kanıtlanamaz olması nedeniyledir ki, Vahiy'i getirenlere güvenmek (ya da, Vahiy'in doğruluğuna inanmak-ÇN) ussal bir tutum olur. Muhammed'den önce, Augustin'in ortaya koyacak olduğu budur. Normal bilgide ve hatta felsefede, inanılır gibi olmayan,kesinlikle kanıtlanamamış olan önermelerin doğruluğu kabul edilmektedir. Bazı anlatılanlara, (örneğin) hiç görmediğimiz kentler ve ülkeler hakkında bize bilgiler veren gezginlerin söylediklerine inanılır. Manikeistlerin kuşkulu bilgi kaynaklarına dayanmalarına karşın, hıristiyanlar sağlam tarihsel temelleri olup,inanılmaya değer olan İncil ve Eski Ahit'e dayanabilirler.[30] İlk yüzyılların hıristiyanlığında uscu akım genelde egemen olacaktır. Kur'an üzerindeki dolaylı etkileri Ter Andrea tarafından vaktiyle kanıtlanmış olan Aphraate, Ephrem,Mabboug'lu Phlioxene gibi, IV. ve V. yüzyılda, Suriye'de yaşamış olan din bilginlerinde bunu iyice görüyoruz.[31] Muhammed'de temel oluşturucu nitelikte olan bu uscu ve zihinselci (ya da, anlıkçı) iman kavrayışına daha o zamanlardan rastlıyoruz.[32]

Fakat, halkın Tertullien çizgisindeki dindarlığının ve durumları gereği, bilginlerin ve düşünürlerin iyi niyetli uslamlamalarına karşı dahi güvensizlik duyan sade insanların (buna karşın-ÇN) içten inandıkları teolojinin doğal tezi olan, imanın önceliği (kavrayışı) az çok gerileyerek, az çok saf bir biçimde dile getirilerek de olsa yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüş bir eğilim olan

Doğu'da VI. yüzyılın başında ilk kez sözde Denys l'Areopagite'in büyük ölçüde geliştirmiş olduğu- yeni eflatunculuktan esinlenen mistik teoloji tarafından, fikir planında, beklenmedik bir biçimde güçlendirilecektir.İman,(yani) Tanrı'ya tüm yüreğiyle inanmak ya da uslamlamayla varılan hakikatlara isteyerek (ya da, gönülden) katılmak, mistik temaşa ile ulaşılan ve bu temaşa boyunca Tanrı'nın duyumsandığı ve diğer yöntemlerin sağlayabileceğinden sonsuzcasına büyük, aşkın bir bilgiye erişildiği "teopatik" durum (yani, bir tür,Tanrı'ya çok yakınlaşma durumu-ÇN) olur.[33] Gerek bu kaynaktan, oluşmuş olsun, gerekse başka etkiler sonucunda ortaya çıkmış olsun, usa dayanmayan imanın önceliği görüşüne hıristiyan din bilginlerinin çoğunda rastlanacaktır. Örneğin,VIII. yüzyılın başında araplığı yeni kabul etmiş olan Suriye'de, Jean Damascene'de de bu böyledir[34] Latinler, iman tarafından kabul edilmiş sırları aydınlatmak ikincil rolünün usa verildiği ve imanın her alanda üstün olduğu tüm bir ilişkiler sorunsalını geliştireceklerdir.[35] Örneğin, XI. yüzyıl sonlarında, Cantorbery'li Anselme ve, nihayet, muazzam otoritesi sayesinde XIII.yüzyılda bu görüşü adeta göklere çıkaran Thomas d'Aquin (Akino'lu Thomas) bu bağlamda etkinlik göstermişlerdir:" (K.s.104-latince mt)".

Buna karşın, Kur'an'da çok daha sıkı (kaya gibi) bir usculuk vardır.Doğrudan doğruya ve tek yanlı olarak yunan usculuğuna bağlanabilir gibi görünmemektedir. Mekke ortamındaki (uscu) zihinsel tutum çerçevesi içinde yer alan bir usculuktu bu. Muhammed'in karşıt olduğu Mekke'li tecimenler de uscuydular.Fakat,bunlar safdil,bayağı, itibarsız bir usculuğun,yunan felsefesine benzer bir öğreti bütünlüğü göstermeyen bir usculuğun taraftarıydılar.İçinde bulundukları toplum, bir gün gerçekten aydınlatılması gerekecek nedenlerden dolayı efsane ve törensellikten yoksundu.Kuşkusuz,doğa-üstü varlıkların bulunduğunu varsayıyorlardı (ki, bazılarının bu konuda da kuşkulu oldukları anlaşılıyor) fakat söz konusu olan sadece güçleri bizimkilerden biraz daha üstün olan, görünmez insan cinsleriydi.Ancak,bu doğa yasalarına boyun eğen,fakat bunların çatışmalarından ve boşluklarından yararlanabilen insan imgesinde pek büyük bir değişiklik yaratmıyordu.Tecimsel kentin daha bir belirginleştirdiği, çölün bu kabilesel hümanizm tarzında, insan güçlerinin ve güçsüzlüklerinin ne olduğunu tam olarak ölçebiliyordu. Sadece, sonuçlarını görebileceği, gücünü ve etkisini değerlendirebileceği şeye inanmaya hazırdı (ya da, inanabilirdi).

Buna karşın, Muhammed, onun gözünde,uscu olan usa dayanan, çürütülemez olan ve ayrıca büyük uygar ülkelerle,kültür, yazın,kitap ve bilginler dünyası ile olan ilişkiselliğinin sağladığı itibardan yararlanan bir Vahiy olan,tektanrıcı Vahiy'e itibar ediyordu. Bunu savunmak için,din bilginlerinin kullandıkları ve ağızdan ağıza ona kadar gelen,yahudilik ve hıristiyanlığı savunan temaları yeniden ele alıyordu. Bildirisinin usa dayandığını ve etkinliğini,yani,aslında Allah'ın kudretini, birliğini, Arap peygamberin vasıtasıyla gönderdiği Vahyinin geçerliliğini onlara göstermek için, doğal olarak, karşıtlarının dilini ve düşünce biçimini kullanıyordu (ki, aslında bundan hiçbir zaman tam olarak kurtulamamıştı). Mekkelilerin vahşi usculuğuna karşı kendi uygar usçuluğunu koyuyordu. Kabul ettiği yahudi-hıristiyan sorunsalının içindeki gizil çatışmayı hiç anlayamıyordu. Zaten, ona en yakın olan Suriye Kilisesindeki hıristiyan düşüncesi kuşkusuz, ilişki kurmuş olduğu- yahudiliğinki gibi, -bu gizli çatışmayı açığa vurmuyordu. Galip Kilisenin karşısına, yenik fakat zihinsel olarak güçlü Havra'nın karşısına -sonraki yüzyıllarda tekrar ortaya çıkacak olan-saf aristoculuğun bayrağını artık hiç kimse dikemiyordu. Her ikisi de, usculuk adına elde edebileceklerinin hepsini özümsemişlerdi ve sadece kutsal (ya da Tanrısal) bildirinin mirasçıları olarak değil, aynı zamanda Us ile Bilimin temsilcileri olarak da görünmek için, usculuğu kullanıyorlardı. Sevgilisinin (yani, kutsal-Tanrısal-bildirinin-ÇN) arabasına koşulmuş olan felsefenin rolü bunu allayıp pullamaktı. Çevresinin zihinsel bayalığından bıkmış ve uygarlar, bilginler dünyasından gelme kitapların prestijini görmüş olan, yarı bilgili, Mekkeli tecimenimizin, Uygarlığın bu ortak bildirisinde hiçbir çelişki görmemiş olmasında ve bunu yurttaşlarının cehaletine karşı tek ussal alternatif olarak sunmasında şaşılacak bir şey yoktur.

Kur'an'ın usa, yahudiliğin ve hıristiyanlığın kutsal kitaplarından çok daha fazla bir yer verdiği görülüyor.

Kur'an'daki kader öğretisinin İslamda kapitalizmin gelişimine sözde elverişli olmayan bir hava yaratmış olduğuna ilişkin bir açıklama oluşturulmaya da çalışılmıştır. (Ancak, kuşkusuz, Avrupa kapitlazminin kökenlerine ilişkin Kalvin'ci kuram düşünüldüğünde açıkça ortaya çıkacak olan nedenlerden dolayı, Weber tarafından değil). En eski surelerdeki insanın

özgürlüğünü vurgulayan özdeyişlerin yanında Tanrı'nın, insanı, -kimi kez çok sert olan- lütfunun yönünü değiştirebilecek yetilerle donatmış olduğu ifade edilerek, kader tezini bazen ılımlı biçimde açıklayan,daha sonraki metinler bulunmaktadır. Gerçekte, Muhammed, islam-öncesi ideolojinin kaderciliğine, (yani)-doğa yasalarının gerekirciliği kavrayışının önsimgesi (prefiguration) olan- kaderin, hem Tanrılara hem de insanlara kendini kabul ettiren,yasalarının etkinliğine ilişkin olup arap dünyasında yaygın olan teze karşı, kendi tarzında tepki gösteriyordu. Kaderin mutlak kudretinin yerine, kendisine yakarılabilen, tapınılabilen, hitap edilebilen kişisel iradenin, Tanrı'nın mutlak kudretini koyuyordu.[40] Kuşkusuz ki, Muhammed'de birbirinden bağımsız biçimde kavranılmış, aralarındaki çelişkinin görünmediği fikirler söz konusudur. İnsanları, hem inançları değiştirmeleri için yüreklendirmek, görünüşte namuslu ve zeki olan insanların (aslında) imansızlıkları nedeniyle yüreklerinin ne denli katı olduğunu açıklamak, hem de herkeste Tanrı korkusu ve saygısı uyandırmak, sadık olanlara ödüller vadetmek, düşmanları ise en şiddetli cezalarla korkutmak gerekiyordu. Muhammed'in düşüncesi, yadsıyamayacağı basit ve güçlü bir kaç gerçeklik arasında gidip geliyordu.[41] O, uscu diyalektiğin ustası olmuş, ince fikirli bir Tanrıbilimci değil, Tanrı'nın mutlak kudretine inanmış bir koyu dindar, üstelik de bir eylem adamıydı. Grimmel'in iyi görmüş olduğu gibi, sorunu düşünürken, "dünya olaylarını", kutsal etkinlikler ile insansal etkinliklerin birbiriyle yarışan etkilerinin sonucu" olarak kabul etmesi gerekiyordu.[42] Analizde daha ileri gitmek, O'nun için olanaksız, usun almayacağı, ve muhakkak ki de yararsız bir şeydi. Medine Camisinde, insanların kader ve cüzi irade (elindelik, libre arbitre-) konularını tartıştıklarını işittiği zaman öfkeden kıpkırmızı olduğunu ifade eden hadisin her ne kadar aslı yoksa da, Muhammed böyle bir durumla gerçekten karşılaşsaydı, çok büyük olasılıkla, buna benzer bir tepki gösterirdi.[43]

Benim buradaki amacım açısından önemli olan, diğer yargıların tersini göstermiş olduğu, bu az çok ılımlı, kader tezinin, Kur'an ideolojisinde eyleme teşvik ediciliğe hiç de engel olmadığını göstermektir. Kur'an, şayet, mümini, tarafsızlık, yeminlere bağlılık, kendini tutma, doğruluk gibi erdemlere, yoksullara, büyüklerine, yakınlarına, gezginlere karşı iyi davranmak gibi iyi

davranışlara yöneltiyorsa, bu , aslında, en azından görünüşte, insana yapmak ya da yapmamak gibi bir özgürlüğün tanınmasından dolayıdır. Dahası, dindarca ya da iyilikseverce olmayan etkinlikler ona öğütlenmemişse de, hiç değilse yasaklanmamıştır ve bunlar normal yaşayış tarzları olarak kabul edilmiştir. Örneğin, namuslu tecim çoğu kez normal bir etkinlik olarak gösterilir:"Ey inananlar!gönül rızasıyla yapılan bir alış verişin dışında birbirinizin mallarını boş yere tüketmeyin" (Kur'an, 4:33/29). Şayet, dünya nimetleri, özellikle meyveler ve sürülerin otlandıkları otlaklar (80:24 ve d.), birçok kez Tanrı'nın lütfu olarak övülüyorsa bu, çiftçileri, bahçıvanları, hayvan yetiştiricilerini, bu Tanrı vergisi nimetlerin günlük (tüketim maddesi-ÇN) haline gelmelerinde (büyük!) katkısı olan çalışmalarında teşvik etmek içindir. Kutsal savaşa çağrılar, bir başka biçimdeki etkinliği teşvik etmek değil midir? Kur'an, düşman karşısında cesareti, dayanıklılığı, mücadele azmini öğütlemiyor mu? "Güçce çok üstünken sakın barış istemeyin" (47:37/35). Tanrı'nın yardımı vaadedilmiştir, sağlanmıştır, zaferin temel bir öğesidir, fakat bu, insanlarla -ve insansal araçlarla- savaşılmasını hiçbir zaman gereksiz kılmaz. Örneğin, Tanrı, demirci peygamber Davud'a işinde yardımcı olur: "O'nun için demiri de yumuşattık:Geniş etekli zırhlar yap, halkalarını iyice ölç, diye" (34:10/10-11).

Tüm bunlarda, Allah yardım eder diye,edilgin bir biçimde beklemeye yöneltici olan hiçbir şey yoktur. Kuşkusuz, Kuran'daki pek çok ayet, bu dünyadaki şeylerin boş, değersiz, aldatıcı olduğunu ifade eder.[44] Sonra gelen mutasavvıflar, Kur'an'da, çileciliğe, kendini tümüyle Tanrı'yı aramaya vermek için dünya işlerinden elini eteğini çekmeye bir teşvik gördüler.[45] Peygamberin çağdaşlarının da, bundan, bu tür bir sonuç çıkarmış olmaları ya da bu metinlerin, kendilerinde daha önceden var olan bu tür eğilimleri güçlendirmek için gönderilmiş olduklarını düşünmüş olmaları olasıdır. Fakat, Muhammed için kesin olan bir şey varsa , o da, bu metinlerin böyle bir tutumu hiç de teşvik etmedikleridir. Tanrı'nın kadir-i mutlak (mutlak güce sahip) ve bu dünyanın ise ikincil önemde olduğunu göstermek, iman sahiplerini kendilerini topluma etkin bir biçimde adamayı, kişisel başarı kazanma çabalarının üstünde tutmaya çağırmaktadır, böyle bir yardım elinin (Tanrı'nın) desteklediği zaferin kesinliğine

onları inandırmak, imansızları da böyle dayanılmaz (ya da, karşı konulmaz) bir akıma katılmaya ikna etmektir. Peygamberin son derecede etkin bir yaşam sürdürmüş olması Allah'ın kuvvetli nefesine kendini bir saman çöpü gibi bırakmak eğiliminin, kimi kez, onda belirmişse de bu eğilimi çabucak bastırmış olduğunu açıkça göstermektedir.[46] Allah, Kur'an'da, sadık kuluna eylemi buyurmuyor mu:"Anlat...", "Söyle...", yani bildir, inandırmaya çalış, ruhları devinime geçir. İmansızlara şöyle demesini buyuruyor:"Siz elinizden geleni yapın.Ben de elimden geleni yapacağım"(39:40/39;12:122/121). Onlarla savaşmasını buyuruyor:"Ey Peygamber, imansızlarla, iki yüzlülerle din uğruna savaş! Onlara karşı sert ol" (66:9). Çoğu kez, yapmış olduğu işin Allah'a güvenmeye yöneltse, başarının Allah'tan geldiğene inansa bile, bu, kulunun hiçbir etkinlikte bulunmadan durmasına Allah'ın razı olduğu anlamına gelmez.[47]

Kaderle ilgili ayetlerin, müslümanları, kaçınılmaz olarak kadercilik yoluna sürüklemiş olduğu kabul edilmek istenildiğinde, aynı sonucu yahudilik ve hıristiyanlık için de kabul etmek gerekecekti. Nitekim, hemen (onlarda da kadercilik bağlamında olan-ÇN) birkaç metin aktaralım:"Yahova, Habil'e ve onun sungusuna baktı, fakat Kabil'e ve onun sungusuna bakmadı" (Tek.4:4-5). "(Yahova) dedi: ve lütfedeceğim adama lütfedeceğim ve acıyacağım adama acıyacağım" (Çıkış:-33:19)."Ve Yahova Firavun'un yüreğini katılaştırdı:Yahova'nın söylediğine uyarak, Musa ile Harun'u dinlemeyi reddetti" (Çıkış, 9:12;10:1,20,27;11:10). İşte buradan,mantıksal olarak, iyi hareketlerle Tanrı'nın gözüne girmek için çaba sarfetmenin pek gerekmediği sonucu çıkıyor. Fakat, daha genel bir biçimde, bu düyada ve bu dünya için çalışmanın, (yani) insan çabasının boşuna olduğu sonucunu, Davud peygamber, Yahova'nın (Rabbin) mutlak kudretinden çıkarıyor ve bunu çok güzel ve ünlü bir dinsel ezgisinde dile getiriyor:

Evi Rab yapmazsa şayet
Boşuna çalışır yapıcılar
Şayet kenti korumazsa Yahova
Bekçi uyanık durmuş neye yarar?
Sevdiğini derin uykusunda
Nimetlere boğarken Tanrı
Boşuna sizin için
Yorgunluk ekmeğini yemek
Erken kalkmak boşuna
Geç yatmak boşuna
(Mez.127:1-2)48

İsa da, kurtulmuşluk düzeyinde, Tanrı'nın seçtiği kullarından (velilerden) sözeder, "böylece bu seçmenin kişisel karakterini ve yüceliğini doğrular." (Mez.13-20). Bu kader teması üzerinde Paulus'ün ne kadar durduğu yeterince bilinmektedir: "Önceden bildiği kimseleri oğlunun suretine uygun olmak üzere ezelden takdis etti" (Rom.mek.8:29-30)..Yakup ile Esaü hakkında:"Çocuklar henüz doğmamış ve iyi ya da kötü birşey yapmamış iken, Tanrı'nın muradı işlerden değil, fakat seçtiklerinden yana olduğu için (anaları Rebeka'ya) büyüğü küçüğüne kulluk edecek" denildi. Nitekim, bu bağlamda, "Yakub'u sevdim fakat Esaü'den nefret ettim" diye yazılmıştır.(Rob.mek.9:11-13) (Tek.25:23 ve M1.1:22-3). Bu dünyada ve bu dünya için çalışma konusuna gelince, bu bağlamda, şiirsel nitelikte, etkileyici ve kişisel bir metni anımsatmak yeterli olacaktır."Ne yiyip içeceğim diye yaşamınız için, ne giyeceğim diye bedeniniz için kaygı çekmeyin, Gökteki kuşlara bakın, onlar ne ekerler, ne biçerler, ne de ambarlara toplarlar;göklerdeki babanız onları besler. Siz onlardan daha değerli değil misiniz?... Ne diye esvaptan ötürü kaygı çekiyorsunuz? Kır zambaklarınını nasıl büyüdüğüne iyi bakın. Ne çalışırlar, ne de iplik eğirirler. Size derim: Süleyman bile, bütün izzetinde bunlardan biri gibi giyinmiş değildir" (Mat.6:25-30; Luka,12:22).

Hıristiyanlığa ve yahudiliğe mutlak gerekirciliğin egemen olduğunu ifade etmeye yönelik değildir bunlar. Bu birkaç metin, sadece, bir kadercilik ve eylemsizlik eğiliminin olası gelişmesine ilişkin olarak, böyle (kaderci) bir tutumu doğrulayan (teşvik eden) kaynaklara bu dinlerin kutsal kitaplarında da, daha fazla değilse bile, İslam'daki kadar rastlandığını kanıtlamak için yeterlidir.

Öte yandan, kapitalist ekonomik usculuğun ya da kapitalizme yol açan usculuğun sihir denilen öteki düşmanını Kur"an ideolojisinde bulabilecek miyiz?

Kuşkusuz, Kur'an'da sihir konusu yer almaktadır.[50] Muhammed büyüsel olayların gerçekliğini kabul ediyordu. Ancak, bu konuda devrindeki yaygın görüşe katılıyordu. Çünkü, karşıtları Mekkeli çoktanrıcılar onu bir büyücü olmakla suçluyorlardı. Öte-alemden bildiri almak için girdiği trans hallerini bu bağlamda yorumluyorlardı. Önceki tüm peygamberler, özellike Musa ile İsa, Muhammedinkinden daha etkili (ya da, daha pratik-ÇN) mucizelerinden dolayı, büyücülükle suçlanmışlardı.[51] Öyle ki, şayet Peygamber, onların istedikleri gibi, gerçek (ya da, pratik) bir mucize gösterse, bu kez de, imansızlar bunda (sadece) büyücülüğün yeni bir tezahürünü göreceklerdi.

Gerçekte, burada, Muhammed'in karşıtlarında uscu bir yorumun söz konusu olduğunu görmek gerekir. Gerçekte, büyü onlar için, şaşırtıcı sonuçları olan ve ancak üstün bilgili bazı insanların uygulayabilecekleri bir bilim ya da teknikten öte bir şey değildir. Belki de, cinlerin-yani, tezahürleri gün gibi ortada olan ve hiçbirinin varlıklarından kuşku duymadıkları, bir görünmez insanlar kategorisinin- yardımıyla uygulanmaktadır. Muhammed'in vahyini ve önceki Elçilerin mucizelerini büyü olayları olarak görmek, onlara doğal ya da yarı-doğal nedenler atfetmektir, o Elçileri, bazı insanların normal ya da olağanüstü kudretlerinin ya da insanlardan biraz üstün fakat tıpkı onlar gibi doğanın ve kaderin yasalarına tabi varlıklar düzeyine indirmektir.

Muhammed bu yorumun açıkça bilincindedir.Bu nedenledir ki, kendi vahyinin ve önceki peygamberlerin vahiylerinin, gösterdikleri mucizelerin Tanrı'dan geldiğini ya da, en azından, Tanrı'nın onayıyla gerçekleştiğini kuvvetle kanıtlamaya çalışır ya da tasdik eder.Güçlü bir büyücü olan,rüzgarlara hükmeden, cinleri emrinde bulunduran Süleyman'ın bu gücü ve bilgisi ancak

Allah sayesindeydi. Allah'ın onayını almaksızın çalışan büyücüler başarısız olmaya (20:72/69), lanetlenmeye (2:96/102), Allah'ın onayıyla yapılan büyü karşısında çaresiz kalmaya (7:115/118, vb.) mahkumdurlar; Allah onların büyülerini bozar (10:81;26:44/45). Peygamberin kendisi de, O'na yöneltilebilecek olan kötülüklerden (ya da, büyüsel kötü etkilerden-ÇN) korkmakta, Allah'a sığınmanın yollarını aramaktadır (11.Sure). Görüldüğü gibi, Muhammed büyüyü yadsımıyor, onu Allah'ın iradesine tabi kılıyor.

Bu önemlidir. Aslında, Max Weber niçin büyüyü kapitalizmin düşmanı olarak kabul ediyor? Büyünün doğal yöntemlerle işleyen bir tür türesel (hukuksal) yargı -ordalie- oluşturması nedeniyle türenin usculaşmasını (ya da, türede salt usun egemen olmasını-ÇN) engelleyici nitelik taşımasından dolayı. Bu konuyu tekrar ele alacağız. Öte yandan, büyü tekniğin ve ekonominin basmakalıplaşmasını (stereotyisation) gerektirir. Çin'de toprak falına bakanlar, bazı dağlar, bazı ormanlar, bazı ırmaklar, mezarlık olarak kullanılan bazı tepeler üzerinde fabrikaların kurulmasına, demiryollarının yapılmasına, ruhların huzuru bozulacak gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Kastların, aralarındaki karakter farklılıkları nedeniyle, birbirlerinin her gördükleri, Hindistan'da, bu durum farklı kastlara mensup işçilerin aynı atölyede birlikte çalışabilmelerini engelleyebilmektedir.[52] Verdiğimiz örnekler belki de salt büyü ile ilişkili olmasalar ve büyü ile ekonomik ussallık arasındaki ilişkilerin Max Weber'in zannettiğinden daha karmaşık olduğundan kuşkulanılsa bile, şimdilik (Weber'in ortaya atmış olduğu) bu fikri kabul edelim.

Büyücülük bağlamındaki görüşlerin egemenliği, bazı durumlarda, "ussal" bir ekonominin gelişimini gerçekten engelleyebilir. Ancak, bu durumda, (herkesin gerçek olarak kabul ettiği) büyünün dine (ya da, Tanrı'ya-ÇN) bağımlı kılınmasının bir ilerleme oluşturduğunu kim görmez. Teknik güçlüklere yol açan (ve ekonomik gelişimi engelleyen) büyüyü bozması için Tanrı'ya daima yalvarılabilir. Yine "yahudilik ile hıristiyanlık ve iki üç Doğu mezhebi (ki, biri Japonya'dadır) dışında, büyüye açıkça düşman olan başka bir din yoktur" diyen Max Weber'in bu savını reddetmek gerekir. Zira, bunu söylerken İslam'ı unutmuş.

Zira, yahudi ve hıristiyan kutsal kitaplarının büyüye "açıkça düşman oluşları" Kur'an'daki büyü düşmanlığı ile aynı tiptedir. Büyü tekniğinin ve ilkelerinin değerinin, etkinliğinin -bunlar sadece kaadir-i mutlak Tanrı'nın sınırlandırabildiği kabul edilerek- tanınmasıdır bu. Tıpkı teknik işler gibi büyü işleminin de başarısı ya da başarısızlığı Tanrı'ya bağlıdır. Yukarıda sunmuş olduğumuz mezmura nazire olarak şöyle denilebilir: Şayet Tanrı değneği yılana döndürmezse, büyücülerin çabaları boşa gider...

Gerçekten, Çıkış'ta (Exode), mısırlı büyülcülerin değneklerini gerçekten yılana dönüştürdükleri, fakat Yahova'nın izni ile Harun'un değneğinden oluşan yılanın, diğerlerinden daha kuvvetli olduğu için, yahudi düşmanı olan bu yılanları yediği ifade edilir (Ex.7:8-12). Balaam'a "Senin kutlu kıldığın kimse kutlu olur, lanetlediğin kimse lanetli olur" denilmiştir (No,22:6). Ve Yahova,onun lanetlemesini etkisiz kılamaz. O'nu lanetlemekten alıkoyacak, İsrail'i takdis etmeye zorlayacak tek kuvvet Yahova'dır. (No 22-24). Bir takdis hemen ektisini gösterir ve bu etki süreklidir; İshak, babalarının körlüğünü ve yaşlılığını fırsat bilerek kendini kardeşi Esaü diye tanıtan Yakub'u mübarek kıldı. Esaü avdan dönünce kendini tanıtır ve itiraz eder. İshak ona, bundan böyle kardeşine hizmet edeceksin, artık senin için bir şey yapamam, diye yanıt verir. İsrail'in seçimi, en azından kısmen, bu aldatmaca üzerine kurulmuştur (Tek.27).[54] Hezekiel "insanların ruhlarını tuzağa düşüren" büyücülere karşı,Yahova adına, ateş püskürüyor. Yahova, büyücülerin bu afsunlar için kullandıkları yastıkları ve örtüleri yırtacağını ve esir edilen ruhları kurtaracağını vaadediyor. Böylece, büyü işlemi etkisiz kalıyor (Hez. 13:17). Yahovacılık (Yahwisme) sihirbazlara ve büyücülere danışmayı defalarca yasaklıyorsa (Tes.18:10), hatta ölüme mahkum ediyorsa, bu onların kudretinin zararlı, yani gerçek ve etkili olmasındandır (Çıkış, 22:18;-Lev.20:27). Onların işlemleri anlamlı olarak sami dilinde- genel olarak - "çalışma" anlamına gelen, "amal" (amel) sözcüğüyle adlandırılır.[55]

İnciller, cinlerin etkinliğinin gerçek olduğunu varsayıyorlar.İsa, onları avlamasını bilenlerin bulunduğunu ima ediyor (Mat.12:27; Luka, 11:19). Resullerin İşleri, Samiriye'de sihirbazlık eden Pavlus'un yanındaki sihirbaz Elamas Beryeşu'yu anlatır. Timaeos'a İkinci Mektup'da, evlere girip

kadınları esir eden büyücülerin kötülüklerinin Pavlus'un yanındaki sihirbaz Elamas Beryeşu'yu anlatır. Timaeos'a İkinci Mektup'da, evlere girip kadınları esir eden büyücülerin kötülüklerinin yerilmesinin de gösterdiği gibi, bunların kudretleri hiç de boş değildir.(3:6) Bu nedenledir ki, Yuhanna'nın Vahyi, büyücülerin, ahir-zamanda Tanrı'nın ebedi gazabına uğrayacaklarını söylüyor (21:8;22:15). Buradaki gizli anlam, şudur:Büyücülerin kudreti gerçektir fakat tıpkı, aralarında yakınlık bulunan, teknisyenin kudreti gibi, Tanrı'nın onayına bağlıdır.Üstelik, genel olarak da, zararlıdır. Kudretinin (Tanrı tarafından) sınırlandığının bilincine varan büyücünün,Abroise Pare'nin tersine ancak aynı bağlamda;O'nu büyüledim, Tanrı (da) onu yok etti (ya da, Tanrı'nın onayıyla onu büyüledim) diyebilmesi gerekir.

Kur'an ideolojisi bize, Eski ve Yeni Ahit'in yansıttığı ideolojilerdekinden daha yüksek bir derecede uslamlamaya ve usculuğa yer verir gibi; kader fikrini bu iki kutsal kitaptaki aynı ölçü içinde öne sürmekle birlikte bireysel ve toplumsal yaşamda etkin olmaya açıkça teşvik eder gibi; nihayet, tıpkı diğer iki kutsal kitap gibi, büyü tekniğini Tanrı'nın iradesine bağımlı kılıp, bu şekilde, insanlara bu tekniğe -ne denli ustaca uygulanmış olursa olsun- karşı kendilerini koruyabilme olanağı tanır gibi görünmektedir.

KUR'AN-SONRASI İSLAM İDEOLOJİSİ

Şayet, sonuç olarak, Kur'an ideolojisi İslam'ı, hiçbir biçimde, kapitalizme düşman bir yola, ya da hatta Eski ve Yeni Ahit'ten esinlendikleri varsayılan toplumların izledikleri yoldan köklü bir biçimde farklı sayılabilecek bir yola bile yöneltememişse, sorun daha sonraki bir evreyle ilişkilendirilemez mi (ya da, daha sonraki bir evrede tartışılamaz mı)? İslamı bu biçimde yönlendirenin İslam ideolojisinin Kur'an sonrası gelişiminin olduğu öne sürülemez mi?

Sorunu bu tarzda ele alınayı ciddi olarak engelleyen bir itiraz var. Kur'an-sonrası müslüman ideolojisi, topluma,Kur'an gibi, deyim yerindeyse, dışarıdan empoze eden,sınırları iyice belirlenmiş kapalı bir yapı değildir. Bu ideolojinin ifade edildiği metinler uzun bir tarihsel süreç ve uzun bir toplumsal evrim boyunca tasarlanıp yazılmışlardır. Müslüman olmayan bir insan bunların Tanrısal esinle yazılmış oluduğuna değil, çağdaş toplumsal bilinci etkiledikleri kadar, (aynı zamanda da) ondan doğduklarına inanır. Dolayısıyla, bu toplumsal bilinç bu metinlerle açıklanamaz.Bunlar, olsa olsa,bu toplumsal bilincin bazı eğilimlerini güçlendirebilirler.Açıklanması gereken bu eğilimlerdir. Bu metinlerde Kur'an'dan türetilebilmiş olan, yani tümüyle müslüman bir kökenden gelen şeyin ne olduğunu yukarıda görmüştük. Kur'an ile ilişkili bu öğelerin varsayılan ekonomik eğilimleri hiçbir biçimde açıklayamayacağı görüldü. Kur'an'da yazılı olmayan şey sonsal (a posteriori) biçimde tipik olarak müslümanlıkla ilişkili kabul edilebilir, zira (ne de olsa-ÇN) kutsal kitabı Kur'an olan bir toplumun bağrından gelişmiştir.Bir örnek verelim: Bazılarının istediği gibi, bu, Kur'an-sonrası İslam ideolojisini kaderciliğin nitelediğini varsayarsak,bu ideolojinin (sadece-ÇN) müslümanlığa dayandığı için kaderci olduğunu hiçbir şey kanıtlayamaz. Bu ideolojinin Kur'an'da kaderci bir yönelişi teşvik edebilecek nitelikte yargılar bulabildiği gibi, bunun tersi bir tutumu buyuran başka yargılar da bulabildiği (ve gerçekten de bulduğu) gösterildi. Bu ideolojinin Kuran'da kaderci bir yönelişi-teşvik edebilecek nitelikte yargılar bulabildiği gibi, bunun tersi bir tutumu buyuran başka yargılar da bulabildiği (ve gerçekten de bulduğu). Yine, her iki (kaderci olan ve olmayan) yöndeki tutumu teşvik eden farklı ifadelerin Yahudilerin ve Hıristiyanların kutsal kitaplarında da bulunduğunu gösterdik. Dolayısıyla, ideolojilerin birinin iyice kaderci diğerleri ise değil biçimindeki bir varsayımın bağlamına İslam hiç giremez. (yani, İslam'da sadece kaderci olmak ya da tersi gibi bir tek yanlı nitelik yoktur; her iki tutum da vardır-ÇN).

Bununla birlikte, daha önceki bir dönemde oluşmuş bir yapının (ya da, külliyatın) sona ermiş olduğu ve dolayısıyla söz konusu topluma dışsallaşmış olduğu ve ondan sonra da (bu, söz konusu yapının-ÇN) toplumsal evrimin üzerinde, dıştan, bir ağırlık oluşturmaya başladığı bir evre vardır. Gerçekten, hicretten üç yüz yıl sonra (Miladi X.yüzylıda[57]), derlenerek kitap haline getirilen Hadis, Sünnet, kutsal bir değer kazanıyor ve tıpkı Kur'an gibi, Tanrı'nın vahyi olarak değerlendiriliyor.[58] Dolayısıyla, Hicretten sonraki ikinci ve üçüncü yüzyıllarda (Miladi, 9. ve 10. yüzyıllarda) oluşan ideolojinin toplumun evrimini, sonraki yüzyıllarda, şu ya da bu yöne kaydırmış olduğu söylenebilir. Bir kez daha belirtelim ki, bu ideoloji, aslında, sadece ve özellikle, müslümanlığa özgü olarak kabul edilemez. Ve hatta, Hadiste kapalı bir biçimde bulunan ideolojinin etkinliğine (ya da, bu etkinliğin kesinliğine) ilişkin tez bile, en azından,pek çok nitelendirmelere uğramak durumundadır.

Önce, Hadisler, çok çeşitli oldukları kadar, çok da çelişkili olan eğilimleri yansıtır ve taşır. Bu hadislerde, çoğu kez karşıt tezler lehinde olan, metinler bulunabilir. Zaten, müslüman dünyasının tüm tarihi boyunca bu böyle olmuştur. Bu çeşitlilik yorum sürecine büyük bir yayılım kazandırdı. Din bilginleri bu metinler üzerinde çeşitli uslamlamalar yaptılar ve bunlardan çok farklı sonuçlar çıkardılar, birbirleriyle az ya da çok şiddetli bir biçimde çatışan çeşitli ekoller oluştu. Hıristiyanlıktaki, öğretinin ya da uygulamanın belirli bir noktası hakkında, her yerde (ya da, en azından oldukça geniş bir bölgede) kabul edilen kesin bir yorumda bulunabilen, din işleri kurulları (synodes), konsiller, Papalık gibi yüksek doğmatik makamlar İslam'da hiçbir zaman olmadı. Hicri dördüncü yüzyılda (Miladı onbirinci yüzyılda), özellikle uygulamaya ilişkin olarak, özgür yorumun, bağımsız düşüncenin kapısı genel olarak kapandı ve el-kitaplarında yazılı olanlara başvurmakla yetinildi.[59] Fakat doğmatik sorunların tartışılması sürdü ve hatta uygulamadaki sorunlar açısından, törelerin, genellikle de sosyal yaşamın evrimi sonucunda oluşan bir gelişme ortaya çıktı. Özellikle, katılıp katılmamakta özgür bulunulan farklı ekoller her zaman birarada var oldular. Hatta, aykırı kabul edilen bir çok mezhebin varlığı bile hoşgörü ile

karşılanıyordu.Müslüman toplumu son derece çoğulcu bir toplum oldu. Halk iktidarları, çok tehlikeli ve aykırı buldukları aşırı eğilimleri kimi kez bastırarak, kimi kez de sadece propagandalarını engelleyerek, bazen bir ekolü bazen de bir diğerini desteklediler. Fakat, genellikle, söz konusu çoğulculuğu (pluralite) geniş ölçüde muhafaza ettiler.İslam dünyasındaki siyasal bölünme nedeniyle, çeşitli yönetimler farklı tutumlara sahiptiler, bu nedenle, kimi yerlerde son derece karşı çıkılan eğilimler (bile) sığınacak (başka) yerler bulabildiler.

Kur'an'ın, ne denli yorum yoluyla bir yayılım (ya da, esneklik) kazandırılabilirlerse de, oldukça sınırlı görüşler içermesine karşın, Hadisler, en karşıt eğilimlerin kolayca yer bulabildiği ve destek görebildiği, geniş bir yargılar yığınıdır. Hatta,bunlarda (Hadislerde), bu eğilimler, çözümleme ve yorumlamalarla daha da bir güç kazanırlar. Bu nedenle, denilebilir ki, müslüman çevredeki her eğilimin varlık nedeni, önceden var olan ve düşünceleri biçimlendirmek için, bir dış güç gibi, etkin olan kutsal bir yapının zorlayıcılığıyla açıklanamaz. Bir metnin söz konusu edilmesi, onun bir diğerine tercih edilmesinden ötürüdür (yani, bir tür, metinler arasında seçme yapılabilir-ÇN). Dolayısıyla, aslında, Kur'an-sonrası ideoloji , topluma biçim veren bir dışsal güç değil, fakat toplum yaşamının bütününden gelen eğilimlerin bir ifadesidir.

Kuşkusuz, her toplumda olduğu gibi, ideolojiyle, bu ideolojiye çağdaş olan toplum arasında bir ayrılma (ya da, kopma), bir uzaklık oluşmasına engel değildir bu. İdeoloji geleneksel olarak iletilir. Konular, yukarda gözönünde tutulandan daha sınırlı kronolojik dilimler halinde incelendiğinde, geçmiş çağların siyasal yaşamıyla yoğunlaşmış olduğu için, ideoloji, az ya da çok aldatıcı biçimde bir dışsal güç olarak görünür. Burada, incelenmesi, hele de çözümü zor olan, nazik ve çetin sorunlar var. Çağdaş yaşamın farkına varılmadan esinlediği yorum,aradaki mesafeyi -hiçbir zaman ortadan kaldırmaksızın- azaltmaktadır. Kutsal bir değer kazanmış olan,önceki bazı metinler yeni çevreye uygun düşen bir yoruma elverişli değildir.Bunlar unutulup örtbas edilebilir. Gelenekçiler yeni topluma eski kalıpları empoze etmek için bunlardan yararlanabilirler. Eskiyi savunan reformcular, çoğu kez,

yeni zorunluluklara uyarlanmak gerekliliğini gizleyen, bir ilkel sözde saflığa dönüşü sağlamak için diğer metinleri tehdit aracı olarak kullanabilirler. Yukarıda söylenmiş olanlara rağmen, sorun,ideolojinin etkisinden hiçbir biçimde ayrı tutulamaz. Ancak, en büyük ısrarla vurgulanması gereken şey şudur: Bu ideolojinin ancak pek az bir kısmı özgül müslüman kaynaklardan doğmuştur.Ancak, sadece, tümüyle başka kaynaklardan gelen hadisler arasından ayrımlanmaları çok güç olan birkaç hadis ile yapısal bakımdan Muhammed ideolojisinin gerektirdiği ve etkilerinin göreli olarak özerk bir biçimde sürdürecek olan ve İslamın "değişmez" leri (invariants) denilebilecek olan bazı eğilimler ve Kur'an böyle (özgül İslam kaynaklı olarak) nitelenebilir. Fakat, bu eğilimlerin-yaşamda geçerlilik kazandıkları ölçüde- çağdaş çevrelerince hiç değişime uğratılmamış ve ilk görünüşlerinden çok şey yitirmemiş olmaları bence çok kuşkuludur. Bundan dolayıdır ki, doğrulukları müslüman kökenliliklerinden çok, geçerlilik kazanmış oldukları devrin sosyal, kültürel ve ideolojik durumuyla açıklanabilir.

Şayet, Weber haklıysa, yani şayet, İslamda kapitalizm gelişmediyse, bu, İslam dünyasında egemen olan ideolojinin bu gelişme için gerekli olan usculuğa karşıt olmuş olmasından dolayı ise, bunun nedeni İslam'da, İslam dininde değil, bu ideolojinin temelindeki tüm öğelerde:İslam dünyasının tüm sosyal yaşamında, doğudaki biçimiyle hıristiyanlık dahil, önceki ideolojilerde aranılmalıdır.

Bununla birlikte, sadece, kestirme ve çok yaygın görüşleri çürütmek için, hemen göstermek gerekir ki, Kur'an-sonras İslam ideolojisi ile Weber'in tezini, kısmen ve yüzeysel olarak da olsa, doğrular görünen hıristiyan dünyasının ideolojisi arasında, Orta-Çağ'da, bu keskin çelişki yoktur. Zaten, farklılık olduysa da, bu, her zaman,Weber'in kastettiği anlamda bir farklılık değildir. İdeolojik evrim Weber'in tezini doğrular gibi olmaya başlayınca, her şeye rağmen, iki ekonominin yollarının ayrıldığı bir devir ortaya çıkar. Sonuç olarak, ideolojinin yeni görünümü, önceden başlamış olan bir farklılaşmayı açıklayamaz.

Orta-Çağ islam kültürünün ussal karakteri, gerçekte, çok belirgindir, en azından, aynı devredeki Batı kültürününki kadar belirgindir. Kuşkusuz son derece çözümleyici bir us söz konusudur ve dünyanın derinlemesine kavranılıp değiştirilmesine bu aracın (usun) yeterli olmadığı söylenebilir. Ussal etkinliğin, kendisiyle hiç ilgisi olmayan öncüllere, özellikle sayısız sonuçlar çıkarmakla yetindiği dinsel öncüllere saygılı olduğu da doğrudur. Fakat, durum, aynı devredeki Batı toplumu için de tıpkı böyledir. Çok az öncülden yola çıkarak olası tüm durumları (bazan da olası olmayan durumları) önceden görerek ve şaşmaz bir mantık ile deontolojik ve tüzel bir öğretiyi geliştirmek için Aristo felsefesini ve tüm yunan bilimi mirasını aynı şekilde yeniden ele almak, yeniden düşünüp tamamlamak için, yapıtları binlerce cilt tutan ve eleştirici bir temele,tanıklıkların (ya da, belgelerin) karşılaştırılmasına -bu tanıklıklar yetersiz bir eleştirmeye tabi tutulmuş bile olsalar- dayanan bir tarihçiliği geliştirmek için, Orta-Çağ'da, binlerce müslüman aydının sarfettikleri muazzam ussal çaba karşısında insan sadece saygı ve hayranlık duymaktadır. Sanata varıncaya dek, her şey yüksek bir düşünsellik ve -çeşitli tarzları, daima, duyusallığın (sensibilite) zorlamalarıyla esinlenilmiş olmaktan çok, ussallaştırıcı bir düşünce ile birbirinden çıkarsanmışa benzeyen- ussal bir yaratıcılığa dayanır.

Devlet sorunu daha karmaşıktır. Weber, modern dönem için "ussal" bir Batı Devleti'nden söz eder[60] Fakat, o halde, devletin açıklayıcı bir değeri yoktur, çünkü, modern kapitalizmin çağdaşı olması bakımından, Devlet'i bu kapitalizmin yarattığı ya da bu Devlet'in (modern kapitalizmi ortaya çıkaran) aynı nedenlerden dolayı ortaya çıkmış olduğu varsayılabilir. Weber'in,daha önce, bize söylediği şudur:Standestaat yani Kralın, -düzenleri ve yapıları korumak, onların sorunlarını çözümlemek için- hükümran olduğu Devlet Batı Avrupa'ya özgüdür.[61] Belki. Fakat, Orta-Çağ'ın sonunda gelişen, klasik feodal yapının parçalanmasından doğan, yani Avrupa gerçekten kapitalizm yoluna girdiği zaman ortaya çıkan ve dolayısıyla,büyük bir olasılıkla bağıntılı olduğu bu yönelişi açıklayıcı olmayan bir Devlet tipinin söz konusu olduğu bilinmektedir.[62] Yine,Weber, ussal bir Devlet'in temel öğesi olarak ussal bir tüzeyi göstermektedir. Modern ussal Devlet'in, son derece ussal olan Roma tüzesini (Roma Hukuku'nu) nakleden (ya da, uyarlayan) tüze yazarlarına nasıl bel bağladığını, ince bir faklılıkla, açıklamaktadır. Weber,"modern kapitalizmin

tüm karakteristik kurumlarının, Roma tüzesinden değil de, başka yerden geldiğini" kabul ediyor. Fakat, Roma tüzesi, yararlılık ve hakseverlik ilkeleri gibi ilkelere açık teokratik (din erkil) ve mutlakiyetçi rejimlere özgü tüzenin (ki, müslüman kadı'nın -qâdi- yargıları bunun örneğidir) zararına olarak, "biçimselci tüze" düşüncesini yaratığı ölçüde (ve sadece o ölçüde) kesinlikle kabul edildi. "Biçimselci tüzebilim"ni savunan tüze yazarları ile modern Devlet arasındaki bağlantı kapitalizmin işini kolaylaştırdı, zira kapitalistlerin, işin içine büyüyü, aktöreyi,dini ya da bireysel iradeyi karıştırmadan kendi haklarını garanti eden bir tüzeye gereksinimleri vardı [63]

Derlenip toparlanmış kurallara, göreli olarak, belirlenmiş olan ve otorite uyandıran,tutarlı bir sistemin kapitalizmin (ve daha önce de, kapitalistimsi sektörlerin) gelişimini kolaylaştırdığı kuşkusuzdur. Etkileyici Roma tüzesinden yararlanmanın Avrupa'da bu gelişmeyi kolaylaştırmış olması olasıdır. Müslümanlıktaki kadı (qâdi) sisteminde, kuralların empoze edicilik niteliklerine rağmen, yargılarda bireysel etkinliğin ağır basması, böyle bir evrimin oluşumuna elverişsiz bir eğilim yaratmış olabilir. Fakat, bunun belirleyici bir öğe olduğunu söylemek güçtür. Weber'in getirdiği veriler ile-bunlar eleştirilebilir oldukları halde, hiç eleştirmeksizin- yetindiğimizde bile, kapitalizmin kök saldığı bu Avrupa Orta-Çağ'ına Roma tüzesinin egemen olmadığını görürüz.Roma tüzesi, kökenleri değişik bir edimler ve sistemler karışımı içindeki öğelerden sadece bir tanesiydi. Hemen hemen unutulmuş olan Roma tüzesinin (tekrar gündeme gelip) "kabul edilmesi" ve, her şeyden önce de, bunun bilincine varılması,11.yüzyıldan itibaren aşama aşama olmuş ve 12.yüzyılda da gerçekleşmiştir.Ve bunlar, Paul Koschaker'nin çok iyi belirttiği gibi, Bizans ve Araplar yoluyla klasik kaynaklarla yeniden temas demek olan,12.yüzyıl Rönesansı'na, sonuç olarak da, tecimin canlanmasına ve tecimsel kentlerin gelişip büyümesine[64] sıkı sıkıya bağlıdır. Bundan dolayı,Roma tüzesine yeniden dönüşte bir nedenden çok, bir sonuç ya da hiç değilse, bir sonuç ile bağıntılı bir olay görülebilir. Üstelik, bu geç "kabul" yavaş yavaş ve kısmen olmuştur."Kapitalizmin vatanı İngiltere'nin Roma tüzesini hiçbir zaman "kabul etmediğini" belirten Weber'in kendisidir. Örneğin, Fransa'da Roma tüzesine karşı direnmenin çok güçlü olduğunu ekleyelim. Töreseltüze 1789 devrimine

dek üstün gelmiş ve Fransız tüzesinin temelini oluşturmuştur. Başlangıçta, Güney illerinin tüzesi olarak kabul edildiği için, Kutsal-İmparatorluğun dünya egemenliğindeki hak taleplerini destekleyici nitelikte diye,krallar buna karşı koydular.Philippe Auguste'ün, Roma tüzesinin Paris Üniversitesi'nde öğretilmesini yasaklayan,1219 tarihli,Papalık fetvasını III. Honorius'tan nasıl elde ettiği bilinmektedir. Kuzey'de törenin işlemediği durumlarda sadece çözüm yollarını göstermesi kabul edilmişti. 16.yüzyılda törelerin yazılı hale getirilmesi Roma tüzesinin yayılmasını önlemiştir. "Töre demek tüze demektir" (ya da, "Töre tüzeden geçer") görüşü kabul edilmiş ve yöresel törenin geçerli olmadığı durumlarda, uygartüzeyi (Medeni Hukuku)[66] hazırlayıcı nitelikte olan töreleri birleştirme akımı içinde, töresel tüzenin genel yönüne başvurmak yeğ tutulmuştur. Öyle görünüyor ki, genel olarak, önceleri, hiçbir zaman zorlayıcı olmayan bir biçimde, sözlü ve daha sonra da yazılı töreye, ya da geliştirilmiş, yorumlanmış ve uygun hale getirilmiş Roma tüzesine göre yargılayan Orta-Çağ Avrupasının yargıcı, genellikle Batı töresinden daha sistemli, daha düzenli ve daha ussal olan muazzam Fıkıh'a göre yargılayan müslüman Kadı'dan çok daha fazla bir biçimde "kesin kurallarla sınırlandırılmış" değildi ve karar verirken de, özgür iradesine göre yargılamakta, Kadı'dan çok daha az serbest değildi.

Weber'e göre, uzmanlaşmış Devlet memurlarının doluştuğu ussal Devlet diğer öğesine gelince; bu açıdan da, çok genel olarak, müslüman Devlet'in, yakın devirlerde 67 Batı Devletinin yönetimiyle aynı yoğunlukta ve Avrupa'da kapitalistik sektörün gelişmesinden daha önceki devirde, yani Orta-Çağ başlarında ise, çok daha önemli bir yönetime sahip olduğu söylenebilir.

Bundan önce gördüğümüz gibi, Weber, kapitalist gelişimin büyük düşmanları arasında, en başta büyüyü saymaktadır. Müslüman dünya görüşünde bu türden hiçbir engelin bulunmadığı söylenebilir. Doğal olarak, büyü kavramı İslam'da da vardır; bazı dinsel uygulamaların büyülü bir etkisinin olduğuna inanılmıştır: Günlük yaşamda yapılan işlerde ve, kuşkusuz, diğerlerinde olduğu gibi, ekonomik etkinliklerde de başarıya ulaşmak için sihire bel bağlamak, belki de gitgide daha çok, yaygın hale gelmişti.[68] Ancak, İslam'da büyü öğesinin, Orta-Çağ Avrupası toplumuna oranla,daha ağır bastığını gösteren hiçbir belirti yoktur. Örneğin, Orta-Çağ Avrupasındaki

toplumlarda büyüye dayanan görüşlerin,"Tanrısal yargı", yargıç önünde yapılan sınavlar (ordalie) gibi uygulamalarla birlikte tüzede uzun bir süre egemen olduğu bilinmektedir. İslam da buna benzer bir şey hiçbir zaman kabul edilmemiştir.

Burada, büyünün, özellikle, teknik gelişimi başka yerlerdekinden daha fazla saptırmamış olduğunu ekleyelim. Büyüye, yöneliş, kuşkusuz, insanları, teknik yenilik peşinde koşmanın zararına olarak, yanlış araştırmalara ve uygulamalara doğru götürebilir.İlla da kapitalizmin değilse bile, en azından sınai uygarlığın temelinde teknik yenilik vardır.Fakat, çoğu zaman gösterildiği gibi, Orta-Çağ Avrupasında büyünün gelişimi, bu kıtanın sınai devrime yönelişe temel olan bazı yeni teknikleri kabul etmesini ve keşfetmesini engellemedi. Görüldüğü gibi, büyü, hıristiyan Batı'da da, en azından müslüman Doğu'da olduğu kadar gelişmişti. Her şeye rağmen,bir tarihten itibaren, Doğu dünyasındaki teknik Avrupa'daki teknikten geri olduysa bunun nedeni İslam dini değildir. Zira, önceki devirde müslüman Doğu teknik bakımından-Batı'nın bu alanda Doğu'dan yapmış olduğu pek çok alıntının da özellikle gösterdiği gibi- Avrupa'dan çok üstündü.[69] Sonra, zira, İslam öğretisinde teknik etkinliğe karşıt olan herhangi bir şey bulunamaz (ya da, yoktur). Bunu en iyi kanıtlayan da, konuyu iyi bilen Louis Gardet'dir ve onun kısa fakat özlü açıklamasının şu son sözlerini sunmakla yetinelim: "Gerçekte, uygulamalı bilimleri incelemenin ve teknik aygıtların İslam doğmasına neden dolayı aykırı olabilecekleri anlaşılmamaktadır."

Kapitalizmin motorunu oluşturan sürekli kar peşinde koşmaya ideolojik yönden gösterilen dirence gelince, Weber'in büyük bir önem verdiği bu direnç İslam ülkelerinde Hıristiyan Batı'dakinden kuşkusuz daha azdır.Orta-Çağ'daki, hıristiyanlığın ahlak anlayışı ile müslümanlığın ahlak anlayışı arasında tüm bir kıyaslama yapmak gerekecektir. Bu, bu yapıtta girişemeyeceğimiz denli uzun ve çok titiz bir incelemeyi gerektirir. Kuşkusuz, her iki tarafın ilahiyatçıları da, Tanrıyı aramayı bir yana bırakıp, bu dünyadaki nimetlere bel bağlamayı,kazanç hırsını, açgözlülüğü yeriyorlar. Fakat, hemen sonra aralarında ince ve anlamlı görüş ayrılıkları beliriyor. Orta-Çağ hıristiyan ilahiyatçılarına göre, gerekli olandan daha fazla servet edinmek için uğraşmak günahtır. ***"Homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu***

huius mensurae consistit peccatum: dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere"[71] İslam'da ise, daha çok,serveti iyi ve yerinde kullanmak, ussal bir biçimde sarfetmek ve cömertçe dağıtmak gerekliliği vurgulanır. Bu,iktisadi yayılmayı, hıristiyan ilahiyatçıların tutumundan daha çok kolaylaştırıcı bir tutumdur.

C.H. Becker'e göre, İslamın, iktisadi yayılmayı köstekleyici nitelikte olan "merhametli yanı", sadakanın Şeriatçe kabul edilen bir hak haline gelmesine, dilenciliğin haklı gösterilmesine ve halkın bunu hoş karşılamasına yol açmakta bu da, çoğu insanları üretici etkinlikten uzaklaştırmaktadır.[73] Liberal kapitalizmin bu tipik görüşünü derinlemesine tartışmaksızın, Orta-Çağ hıristiyan ideolojisinde (de) yoksulun ve dilencinin yüceltildiğini, dilenci yurtları, vb.nin kurulmuş olduğunu anımsatmak yeterlidir.

Nihayet, müslüman Doğu'da girişim zihniyetinin bulunmadığından da söz edilmiş ve insanın geçimini sağlayan nimetleri vermesi için Tanrıya yakarıcı, uyuşuk bir kadercilikten Orta-Çağ İslam dünyasında yer ettiği öne sürülmüş. İyi bilindiği üzere, Avrupa'da en yaygın olan ve hatta bir gerçeklik statüsü kazanmış, ortak bilinçte bir doğma haline gelmiş olan bir tezdir bu. Leibnitz'in fatum mahumetanum'u bunu iyi ifade etmektedir. 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupalı pek çok yazar, Osmanlı İmparatorluğundaki, Fast'taki, İran'daki durgunluk devresini öne sürerek bu tezi geliştirmiştir. Günümüzde de sık sık ortaya atılmaktadır.[74] Oysa, bu çok tartışılır bir tezdir.C.H. Becker,"gerçekten çok yaygın olan doğu kaderciliğinin, dinsel buyruklardan çok siyasal düzensizlikten ve iktisadi darlıktan ileri gelip gelmediğini bilmek sorunu çok önem kazanmaktadır" diye yazıyordu.[75] İslam teolojisinin karmaşık girdisini çıktısını burada incelemek mümkün değil. Diğer dinlerde olduğu gibi, Tanrının kaadir-i mutlak'lığı, (her şeyi) önceden biliciğili (presciance) ile insanın özgürlük ve sorumluluğu arasındaki ilişkiler sorunu ilahiyatçıları çok uğraştırmıştır; bu konuda farklı çözümler getiren ekoller ortaya çıkmış ve bu ekoller birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Tanrı'nın, insanların gözünde onun yargılayıcılığı, yücelerden yüceliği, (mutlak) özgür iradesinin anlaşılmaz (akıl ermez) tecellileri biçimlerine bürünen, kadir-i mutlak ve tam (ya da, mutlak) olarak özgür olduğu

görüşü egemen olmuştur. Yani, insan bir yarı-hiçlik (quasi-neant) gibi görünmektedir. Böyle olunca, her şey, insanı onu aşan bu yüce iradeye boyun eğmeye (ya da, teslim olmaya-islam-) ve her şeyi güven içinde Tanrı'ya bırakmaya (tevekkül) itmektedir. Bu, her yerde ve her zaman hazır ve nazır olan, insanların edimlerini ve -son ödüllendirme de dahil- bunların sonuçlarını önceden belirleyen (yüce) bir iradeydi. Kuşkusuz, bu belirleme (ya da, ısrarla vurgulanan bu görüş) halkın bilincine derinlemesine işlemişti. "Bir insan bir diğer insanı öldürürse mağdur olur, zira Tanrı böyle emretmiştir.Halk buna "alın yazısı" diyecektir[76]

Ancak, bu kavrayışlarla ne denli çelişik ya da uslamlama açısından bağdaşmaz olsa da, kurucusunun izinden giden İslam, müminlerini yeryüzünde hep eyleme doğru itmiştir. En azından, İslamdaki egemen eğilimler eyleme yer veriyorlardı. Gerçi, dünyasal (ya da, maddesel) olan ile tinsel (manevi) olan arasında bir ayrım gözetilmiyor değil idiyse de, bunlara hıristiyanlıktakinden bambaşka bir gözle bakılıyordu.[77] İslam, "dünyasal"ı (ya da, maddeseli), -yine dünyasal (ya da, maddesel) planda- örgenleştirmek ve müminlerin, Tanrının yasalarıyla uyum içinde olarak, dünyadan ussal bir tatmin ve tad almalarını sağlamak (görevini) üzerine alır. Müslüman topluluk hıristiyan Kilisesi gibi Devletin hoşgörüsüne sığınan,sonra da Devleti etkileyen, kontrol eden ve ona egemen olan bir topluluk değil,kendisini meydana getiren tarihsel koşullardan dolayı, aslında bir Devletti, fakat hemen hemen hiçbir zaman bu kimliğe bürünmedi. Topluluğun başkanlarının dinsel görevi fethetmek, savunmak ve yönetmekti. Bu işlerde onlara yardım etmek de bu topluluğun üyelerinin dinsel göreviydi. Eylemi tüm bunlar, usa dayanan eylemdi, hesaptı, öngörüydü. Tanrının iradesine uygun olarak, dünyasal bir amaç ile, olanakları ayarlayıp kullanmaktı. Dolayısıyla, dinsel görev insanları eyleme yöneltiyor ya da daha çok, bu eylemi buyuruyor ve kutsuyordu. Kutsal savaş (Cihad), koşullar elverdiğinde, müslüman toplumun yerine getirmesi gereken bir görevdi ve, doğal olarak, Tanrı katında itibarlı olmak amacıyla zaferi kazanmak için herşey yapılmalıydı.Heryerde olduğu gibi, müslüman toplulukta da teknik ilerleme yolunda en büyük çaba-İslam dinine mensup olanlara dahi yönelik olabilen!- savaş tekniği için harcanıyordu.[78] Topluluğun iktisadi refahını sağlamak da yöneticilerin göreviydi ve plansız bir ekonomide topluluğun

elde ettiği imtiyazların ve kazançların kişisel çıkarlar için kullanılmasını engellemek güçtü. "Her şey Tanrı'dan gelir ve ona gider fakat Tanrı, kullarına dünya nimetlerini verdiğine göre, bunları en iyi biçimde, ussal olarak -ancak, bu nimetlere bağlanmadan-kullanmak, Tanrının verdiklerine şükretmek, başa gelenlere sesini çıkarmadan katlanmak da onların görevi değil midir?"[79] Müslümanlığın çağdaş bir savunucusu, vergi ödemenin,tıpkı dua etmek gibi, dinsel bir görev olduğunu açıklamıyor mu? Bu, hiç değilse, dinsel tüzedeki (ya da, buyruklardaki) anlamıyla yasal vergi açısından tümüyle doğrudur.[80] Dolayısıyla,müslüman Devlet, müminleri mutlu olduğu ölçüde mutludur.

Bu müminler (dinsel buyruk gereği) yaşamlarını kazanmalı, özellikle klasik dönemin kuramcılarının müstesna bir etkinlik olarak gördükleri tecim ile uğraşarak kar sağlamalıdırlar. Bir ilahiyatçı olan Bacuri'nin önceki ortalamalara göre, 19.yüzyılda, vardığı sonuç, kiminin kendini Tanrı'nın iradesine bıraktığı, kiminin de eyleme katıldığı biçimindedir. Mademki eylem Tanrı'dan geliyordu, öyleyse tecimle uğraşan bir insanın yaptığı işte kendisinin hiçbir katsısının olmadığını bilmesi yeterdi. Dolayısıyla, Tanrı'nın onda yarattığı bu özgürlük duygusundan ve görünümünden yararlanmaya bakmalıydı".[81] Çok önceleri, büyük Gazali şöyle diyordu:"Tevekkül'ün anlamının kesb'i (yani, gerçekte, Tanrı'ya ait olan bireysel edimleri sahiplenmek iradesini) bedende bırakmak (ya da, gizilgüç halinde bırakmak-yani kesb etmemek-), örgenleştirme yetisini gönlünde bırakmak ve kendini atılan bir paçavra gibi yere düşmeye bırakmak ya da kasap kütüğünün üzerindeki et parçası gibi salıvermek olduğu zannediliyor. Müminler buna inanıyor. Fakat bu (yani, böyle davranmak) Şeriat'a göre yasaktır -haram-."[82] Gazali'yi yorumlayan birinin anlattığına göre, şöyle bir öykü varmış: Müslümanlığın ilk devresinde dinsel bir otorite olan İbrahim Nakhai'ye, sence namuslu bir tecimen mi, yoksa kendini tümüyle Tanrı'ya vermek için dünyadan elini eteğini çekmiş biri mi (dinsel açıdan) daha değerlidir diye sormuşlar, o da;" Bence namuslu bir tecimen daha değerlidir, zira onun yaptığı kutsal savaştır. Tecimsel işlerde şeytan teraziler ve ölçü aletleri yoluyla ona gelir ve böylece, Şeytan ile kutsal savaş yapmak durumundadır" demiş.[83]

Aslında bu daha normal bir tutumdur. Gazali "üç türlü insan vardır diyor:geçimlerini sağlamak için ebedi yaşamdan yüz çevirenler, bunlar hep kaybedeceklerdir; kendilerini ebedi yaşama hazırladıkları için geçimlerini sağlamaya çalışmayanlar, kazancak olanlar hep bunlardır. Bir de, geçimlerini ebedi yaşama erecek biçimde sağlayanlar, yani tam ortaya yakın olanlar vardır".[84] Gazali, Tanrı'ya inanan insanların,Tanrı'nın verdiğinden daha fazlasını koparmak için girişimlerde bulunmamalarını, örneğin, yoksullara, kralın buyruğuyla, kendilerine ekmek dağıtan hizmetçilere paylarına düşenden fazlasını almak için asılmamalarını öğütlüyor. Fakat, gerçekte olup biten nedir? Gazali'ye göre, bunların %90'ı, haklarına düşenden daha fazla pay elde etmek için, bu hizmetçilere asılıyorlar. Bu oran son zamanlarda artmış olsa gerektir.[85]

Kısacası, kuramcılar, -ne çok açgözlüce ne de çok gevşek olan- bir ussal etkinlik ile Tanrı'ya imanı birlikte götürmeyi öğütlüyorlar. Dindar ve namuslu bir yaşam sürmek isteyenler bunu böyle kavradılar.[86] Fakat, ideolojik humma devrelerinin dışında, çoğunluk, insanların çoğunun bu (yani,ideolojik humma devrelerinin dışında kalan devrelerdeki, normal) koşullardaki normal tutumuna sahipti: Tüm yasal olanakları kullanarak ayrıcalıklarını ve karlarını azamiye çıkarmaya çalışmak, İslam, bu "doğal" eğilimleri toplumsal olarak düzenlemenin ve dizginlemenin yollarını aradı. Kaynakları ne olursa olsun, Kadir-i Mutlak'a (Tanrı'ya) ilişkin kuramları, özellikle tecimenlerin uscu etkinlikleriyle bağdaştırıldı. Müslüman tecimenlerin nasıl bıkıp usanmadan kar peşinde koştuklarını ve nasıl bir tür kapitalistik sektör oluşturduklarını, önceki sayfalarda, görmüştük. Gerçi, İslam bu etkinliği kösteklemedi, bu aşamaya erişilmesini önlemedi ancak, onların (tecimenlerin) ya da dindaşlarının, modern kapitalizmin gelişme doğrultusunda yer alan ve dinsel aktöre bakımından tıpatıp aynı türden olan etkinlikleri sürdürmelerini nasıl önleyebilirdi. İşte bu pek iyi anlaşılmıyor. Ve, yazgı (kader) konusundaki kalvinist doğmanın, Avrupa'da kapitalizmin öncülerine kutsal onayın verilmesine nasıl, en azından, uygun düştüğü bilinmektedir. Weber'in protestanlıkla kapitalizm arasındaki ilişkiye değin olarak öne sürdüğü tez sadece bu bakımdan tartışma kabul etmez.[87]

"İslamdaki kaderciliği" belirtmek için Avrupalı yazarların çoğu kez öne sürdükleri örnekler İslam dünyasının az gelişmiş tarım ülkelerinden seçilerek alınmıştır. G. Destanne de Bernis matematiksel yolla ve aynı zamanda Tunus'un tarım yaşamına ilişkin derin bilgisine dayanarak, çok bilgin (savant) bir biçimde şu gerçeği ortaya koymuştur: İslam ülkelerindeki köylüler gerçekten kaderciydiler, bu, hiçde us-dışı bir tutumun sonucu değildi; çabalarının başarıya ulaşmasında rastlantıya bağlı öğelerin büyük bir rol oynadığının, doğru olarak, bilincine varmış oldukları için böyleydi. "Kaderci olmasınlar da ne yapsınlar" diye haykıran bu yazar "geleneksel olarak tarıma dayanan ve teknik ilerlemelerden haberi olmayan her uygarlı kadercilik içinde yüzüyor" diyor. Aynı nedenlerden dolayı, Orta-Çağ'ın hıristiyan ülkelerinde de aynı zihniyetin yerleşmiş olduğunu gösteriyor[88] Onun vardığı sonuçlara katılmamak olanaksız, ancak, kaderciliğin de dereceleri vardır. Doğu'da ve Batı'da bazı bölgelerde, bazı devirlerde,bazı sosyal koşullar köylünün elde etmeyi umduğu gelirin -doğal (üretimsel) koşullar nedeniyle zaten var olan- rastlantısallık niteliğini daha da artırmıştır. Ürün üzerinden toprak sahiplerinin ve Devletin pay almaları söz konusuydu. Ve, bu payların miktarları o denli yüksek tutulmuş ve keyfi bir biçimde belirlenmişti ki, köylüde çalışmak, verimi artırmak için şevk kalmıyordu. Bir kez daha belirtelim ki, burada İslam diniyle ilişkili olan hiçbir şey yoktur.

İslamda yavaş yavaş gelişen ve sonunda büyük bir güç kazanan, halk arasında tarikatlar kurulmasına yol açan, görüşlerini ve uygulamalarını kitlelere yayan tasavvuftan buraya dek hiç söz etmediğim doğrudur. Fakat belirtmek gerekir ki, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, İslamda da egemen görüş tasavvuf deneyimini ussal etkinliğin yanında yüksek ancak sınırlı olarak yer aldığı bir sentez içinde birleştirdi. Ussal bilgi, vahiy,-peygamberlerden ufak bir derece aşağı olan inisiyelere içsel itikad sağlayan- özel esin (ilham esaslı) olduklarında, tümü de aynı sonuçlara vardıkları ve aynı doğruları açıkladıkları için birbirleriyle çelişmeyen, farklı bilgi tarzlarıdırlar. Önemli bir etkinliğe sahip olmuş olan Gazali'nin (1058-111) görüşleri böyledir.[89] Genellikle, sadece ilahiyat kuramlarında değil, aydın müslümanların gerçek düşünsel etkinliklerinde de usa büyük bir yer verilmiştir. Tarikatlar önemli halk kitlelerine dünyadan

tümüyle yüz çevirtecek denli etkin değillerdi. Tasavvuf ehli kendilerini herkesin kendilerine ulaşamayacağı, bir elit olarak görüyorlardı; fakat, geçimlerini sağlamak için köylülerin ve zanaatkarların kutsal olmayan emeği, Devlet adamlarının yöneticiliği ve askerlerin savaşması gerekiyordu. Üstelik, içlerinden çoğu bu dünyadaki yaşantıdan vazgeçilmemesinin, ancak bunun yüceltilmmeesinin gerektiğini, gönüllerindeki içsel esin sayesinde yeryüzündeki yaşamın başka bir anlam kazanacağını düşünüyorlardı.İslamı yaymak, savunmak için misyonerliğe başladılar, savaştılar;çoğu kez kendilerini hayır işlerine verdiler[90] Müridlerinin bir çoğu tasavvuffun gereklerini yerine getirmekle birlikte dünya işleriyle de uğraşıyorlardı. Bu tüm tarikatlarda, en azından belirli bir mürid kategorisi için, böyleydi. Doğu'daki tasavvuf tarikatlarının bazılarında el emeği onurlu kabul ediliyordu. Bazı tarikatların 16.yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik gelişmesinde, bilinçli olarak, büyük bir rol oynadığını Türk tarihçileri yazmışlardır.[91] Tarikatların dejenereleşmişlikleri, sonuçta, müridlerin bir ailenin ya da tarikat yöneticilerinin yararına olarak sömürülmelerine yol açmış olduğu için, aktöresel açıdan ne denli yerilirse yerilsin,tasavvuf, üretici etkinliği ve toplumsal etkinliği arttırma eğilimini taşımıştır. Doğu'daki tarikatların kendi toprakları vardır, buralardan elde ettikleri gelirle, başka bir deyişle,bu toprakları işleyen köylülerin emeği sayesinde yaşarlar.[93] Siyah Afrika'da yeni tarikatlar el emeğinin- o emeği sarfeden kişiyi- kutlulaştırıcı niteliği üzerinde o denli durdular ki, müridlerinden binlercesinin, karşılığı tam olarak ödenmemiş emeğine dayanan çok önemli işletmeler haline geldiler.[94]

C.H. Becker, bir çoklarının hissettikleri ve az çok anlattıkları bir olayı en açık bir biçimde tanımlamıştır. Geleneksel İslam dünyasında, birey ne olduğunu bilmese bile, Şeriat'a karşı bir saygı duyar. Tüm yaşamının ödevler ağıyla örüldüğünü,yaşamının dine bağlı olduğunu düşünür. Bu onu, aslında müslümanlıkla hiçbir ilişkileri olmayan, var olan kurumları kutsallaştırmaya sürükler.Bireyin yaratıcı etkinliğine karşı çıkan bir muhafazakarlığın,bir yenilik korkusunun, A. Ruhl'ün dediği gibi, bir "Nicht progressivisus"un, doğması bundandır. Orta-Çağ'da ilerleme fikri pek yaygın değildir. Geçmiş devrin

daha üstün olduğu düşüncesi egemendir.[95] Bu tanımın geniş ölçüde doğru olduğu kuşkusuzdur. Fakat, bunun Orta-Çağ hıristiyan dünyasına da uygulanabileceğini belirtmek (sadece islama özgü bir şeyin söz konusu olmadığını ortaya koymak için-ÇN) yeterlidir. Bu zihniyet, hıristiyan Avrupalıların -kendisini (bu zihniyeti -ÇN) çözülmeye sürüklemiş olan- kapitalizme yönelmelerini engellememiştir. Müslümanların da aynı şekilde hareket etmelerini önleyemezdi.

İslamın kapitalizme yatkın bir aktörenin ve zihniyetin gelişmesine karşı koyacak bir yapıda olmadığının en açık kanıtı (diğerleri arasından) Mozabit'lerdir. Cezayir'in güneyindeki vahada yaşayan Mozab'lılar, Abadite'lerin ya da Ibadit'lerin (arapçası, Abadiyya ya da Ibadiyya) müslüman kolundandır.

Bunları incelemiş olanların tümü, Weber'in kapitalizmin doğmasında büyük bir rol oynadıklarını ileri sürdüğü Kalvinistlere birçok bakımdan benzediklerini hayretle görmüşlerdir. Onları tanımlamak için kullanılan "İslamın Püritenleri" (yani, aşırı ilkecileri) deyimi beylik bir söz olmuştur. Mozabitler çölde hurma ağaçları yetiştirmek için, sürekli bir biçimde, canla başla çalıştılar. Fakat bunlar, aynı zamanda tecimen insanlardı, tüm Cezayir'de ve Cezayir dışında sürdürdükleri meta alım-satımı sayesinde ve faizle ödünç para vererek muazzam servet biriktirdiler. Oysa (söylenenin tersine olarak) belirtmek gerekir ki, bu tipik kapitalistlerin dinsel doğmasında, etkinliklerinin doğasını açıklamaya yarayabilecek ayırıcı noktalar bağlamında, İslamın geneline kıyasla, kesin bir orijinallik yoktur. Örneğin, Abadite'ler ile Malikiler, yani Kuzey Afrika'da ezici bir egemenlik kurmuş olan tüzel teolojik mezhebin müridleri arasındaki farklar konusunda Z. Smagorzewski'nin yayınladığı şiir okununca bunun böyle olduğu görülecektir. Özellikle, yazgı (alın yazısı) konusunda Abadite'lerin tutumu diğer müslümanlarınkinden farklı değildir. Faizle ödünç veriyorlarsa, ikitsada ilişkin dinsel tüze açısından, İslamın diğer biraz farklı tarzlarının uygulandığı yerlerde iyi bilinen hilelere başvurdukları içindir.[98] Onların özel iktisadi dinamizminin gizi ideolojik bir azınlık olmalarında, çok güçlü bir birliğe dayanan bir bilgesel özelliği sürdürmek istemelerinde

aranabilir ancak. Bu birlik iradesi, topluluğun aktöresel davranışını, örf ve adetlere bağlılığını yakından izleyen bilginlere, din adamlarına özel bir önem verilmesine yol açmıştır. Ve, bu durum, onların tembelleşmeyeceklerinin, sefahata dalmayacaklarının, har vurup harman savurmayacaklarının bir garantisidir. İdeolojik azınlıklara özgü bir olaydır bu. Diğer dinlerdeki örnekleri bir yana, İslamda başka yerlerde de, örneğin İsmailiye mezhebinde de aynı durum görülür. Schumpeter,"yaratıcı azınlıklar"ın rolü üzerinde durmuştur. Amerikalı bir iktisatçı, "Arabistan'ın güney doğusunda, Oman'da, yani Cezayirli kardeşlerinin içinde bulundukları koşullardan daha değişik koşullar altında, yaşayan İbaditler, Britanya aslanının kuyruğunu sıkıştırmaktan başka bir şey düşünmezler diyor".[99] Söz konusu tutumun nedenini fikirlerde değil, topluluğun sosyal durumunda aramak gerekir. Bu da göstermektedir ki, İslamın ekonomik yaşama ya da genellikle insanın davranışlarına ilişkin görüşleri kapitalist yönde bir etkinliği hiçbir zaman engellememiştir.

Böylece, Weber'in,kapitalizmin Avrupa'da gelişmesini Avrupalıların kendine özgü ussallığına atfeden tezi, gerekçesi incelendiğinde,yani kapitalizmin gelişmediği -İslam uygarlığı örneği- diğer uygarlıklarda ussallık düzeyinin düşük olduğu görüşü açısından, hiçbir noktada, tutarlı görünmez. Zaten daha önce de göstermeye çalıştığım gibi, Weber'in (ve ona az ya da çok katılanların) görüşü tümüyle kendi kendisiyle çelişmektedir.[100] Weber'in Avrupa'da belirgin özelliklerini anlattığı özdeksel üstün ussallık sadece modern çağ, özellikle modern kapitalizmin egemen olduğu çağ için geçerlidir, ve bu belirgin özelliklerin bu ekonomik rejimden ileri gelmedikleri de (ya da, daha önceden de Avrupalılara özgü oldukları-ÇN) kanıtlanamaz. Dolayısıyla, bu özelliklerin kökeni sorunu tümüyle (çözümlenememiş olarak-ÇN) kalmaktadır. Böylece, müslüman dünyanın modern kapitalizm yolunda gelişmesini İslam dininin engellediğini ve hıristiyanlığın da Batı Avrupa dünyasını bu yola ittiğini kesin olarak gösteren hiçbir şey yoktur. Kendi doktrinini öğreten insanlara, uygarlığa, Devletlere islam, özgül bir ekonomik yolu ne buyurmuş ne de zorla kabul ettirmiştir. Orta-Çağ İslam dünyasının ekonomik yapısı, tıpkı Çin'in, Japonya'nın, Hindistan'ın Avrupa etkisinde

kalmadan önceki ekonomik yapılarıyla olduğu gibi, Orta-Çağ Avrupasının yapısıyla da genel olarak karşılaştırılabilir. Avrupa'daki gelişme, İslam dünyasında ve diğer, sözü edilen, uygarlıklarda görülen gelişmeden farklı olmuştur. Bu farklılıkların nedenleri üzerindeki tartışma sürüp gitmektedir, bu kitapta,böyle bir tartışmaya girişmeksizin, sadece, kendi söylemiş olduklarımla ilişkili olarak şunu belirtmek yeter. Söz konusu farklılığın nedenleri, insanların, önceden kurulu oluşturulmuş bir öğretiye boyun eğmeleriyle açıklanamaz. Daha da özellikle, bu farklılaşmada, bir öğretiye can verecek olan bir tüze çabasının sonucunun varlığı görülemez.

V. BÖLÜM

MÜSLÜMAN ÜLKELERİN ÇAĞDAŞ KAPİTALİZMİ VE İSLAM

İslam ülkelerinde kapitalistik bir sektörün, hatta bazı devirlerde çok yaygın olan kapitalistik birer sektörün varolduğunu gördük. Ancak, Orta-Çağ gözönüne alınırsa, bu ülkelerde kapitalist bir sosyo-ekonomik formasyondan söz edilemez. Böyle bir formasyonun, temelinde,kapitalist bir ekononik sistemin,yani kapitalist sektörün, diğer sektörleri etkileyerek egemen bir rol oynadığı, fakat (buna karşın, kendisinin) bu diğer sektörlerin pek etkisinde kalmadığı bir sistemin varlığını gerektirir.[1] Durum böyle olmaktan uzaktı.

Halen, müslüman ülkelerin çoğunda bu sorun gündemdedir. Kapitalist sektör, en azından, bu egemen rolü oynamaya başlamıştır. Birkaç yıl önce, bir amerikalı iktisatçı, Irak'ta ve İran'da yıllık yatırımın %20'sinden Türkiye'de %50'sinden, Suriye ve Lübnan'da %80'inden bu sektörün sorumlu olduğunu tahmin ediyordu.[2] Kapitalist sektörün mutlak bir egemenlik sağlayacak denli yaygınlaşması olasıdır. Bu süreç, Devlet sektörünün egemen olduğu bir başka ekonomik sistemin yerleşmesiyle durdurulabildi ya da sonuçlandırıldı. Ancak, bu kopmaya kapitalist sektörün Ekim Devrimi döneminde Rus Asyası'nda olduğu gibi, belirtilen anlamda yayılma niteliği gösterdiği bir durumda oluşmuştur, ya da, aslında varolan kapitalist işletmelerin Devletleştirilmesinden (Mısır) kaynaklanmıştır, öyleki, bu ekonomik sistemi belirtmek için öne sürülen "Devlet kapitalizmi" deyimi, hiç değilse, bu bakımdan doğrulanmış olmaktadır.

Kapitalist sektörün egemen hale geldiği kesin bir an belirlemek doğal olarak güçtür. Ancak, Avrupa, Amerika ve Japonya'daki olgular topyekun olarak dahi gözönüne alınsa, bunun için (yani, kapitalist sektörün egemenliğinin oluşması için-ÇN) üretim kapitalizminin, başka bir deyişle, kapitalist üretim biçimine göre örgenleşmiş sınai işletmenin varolmasının ve bir gelişme sağlamış olmasının gerektiğini bize göstermektedir. Biliyoruz ki,

kapitalist üretim biçiminin bu egemenliği küçük tecimsel üretime bağlı zanaat işletmeleri, ya da imalathâneler değil,ancak gerçek bir fabrika sanayii, makinalaşma söz konusu olduğunda ortaya çıkar.

Oysa, bulgulara en yüzeysel bir bakış bile, sanayinin, müslüman ülkelerde ancak son zamanlarda gelişmeye başladığını bize göstermeye yetmektedir. Biraz fikir edindirmek için hiçbiri kesin olmayan birkaç rakam vereceğim. "Aktif nüfus" (Etkin nüfus) tanımının ve buna benzer kavramların yarattığı güçlükleri gidermek amacıyla,toplam nüfusa oranla sanayideki işçi sayısını ele alacağım. Bu şekilde, hiçbir bilimsel kesinlik iddiasında olmayan aşağıdaki tablo ortaya çıkıyor.

İleri sürülen rakamlar üzerindeki kararsızlık ve bu rakamların belirlenimlerinde kullanılan ölçülerin tutarsızlığı ne denli büyük olursa olsun, bu rakamlar yine de açık bir olguyu göstermeye yetmektedirler. Sömürgeleştirilmiş olanları (kısmen) hariç bir yarım yüzyıldan beri görülen bazı ilerlemelere rağmen müslüman ülkeler, 1952-1959 yılları arasında, 19.yüzyılın birinci yarısındaki Fransa'nın sanayileşme düzeyine ulaşmış olmaktan henüz uzaktılar.[3] 1914'de sınai kapitalizm, tüm bu ülkelerde daha pek az gelişmişti.Bununla birlikte, bu dönemden itibaren, bu olaya kesin bir önem verilmişti. 1914'de bir amerikalı, "Tüm Asya'yı modern sanayi ve makinalaşma sarmıştır" diye yazıyor.[4] O zamandan beri bu sektörün gelişmesi için, ancak orantılı olarak (proportionellement) önem taşıyan sonuçların elde edildiği, birçok çaba sarfedildi.

Bu makalede incelediğim geniş sorun çerçevesi içinde ortaya atılması önem taşıyan sorular şunlardır:

1-Müslüman ülkelerde kapitalist sektörün böyle yaygınlaşmasının kökü içerde midir, yoksa dışarda mıdır, başka bir deyişle, bu yaygınlaşma bir dış etkiyle mi oluşmuştur, yoksa kendiliğinden oluşan bir gelişmenin sonucu mudur?

2- Çağdaş devirde kapitalizmin bu gelişimini İslam dini engellemiş midir, yoksa kolaylaştırmış mıdır ve bu ne dereceye kadar böyledir?

3- Çağdaş kapitalizm, müslüman ülkelere özgül bir yol izlemiş midir? İzlemişse bunu nedeni İslam mıdır?

Ülkeler	Tarihler	Toplam Nüfus (bin ile çarpılacak)	Sanayi alanında çalışan nüfus (bin ile çarpılacak)	Yüzde %
Afganistan	1958	13 000 (a)		
"	1959	-	13 (b)	0.1
İran	1958	19 680 (a)	208.5 (b)	1.05
Irak	1952	4 871 (a)		
"	1954	-	163 (b)	3.32
Lübnan	1958	1 550 (a)	21.2 (b)	1.36
Osmanlı İmp.	1913	23 000 (c)	17 (d)	0.07
Türkiye	1957	25 500 (a)	613 (b)	2.40
Mısır	1917	12 750 (e)	201 (f)	1.57
"	1937	15 500 (e)	273 (f)	1.76
"	1958	24 600 (e)	280 (g)	1.13
İsrail	1958	2 032 (h)	142 (i)	6.98
"	1958	1 810 (ĥ)	135 (i)	7.45
Tunus	1956	3 800 (a)	265 (b)	6.97
Cezayir	1954	9 529 (a)	322 (b)	3.37
Fransa	1815	29 380 (j)	1.600 (k)	5.44
"	1866	38 080 (j)	3.800 (k)	9.97
"	1906	39 270 (j)	4.000 (k)	10.18

Kaynaklar:

a) B.M.nin nüfus yıllığı

b) Aziya İ Afrika'nın 1950-1960 .... statistitsheskiy sbernik, Moskova, Nauka, 1964, s.18- (çeşitli kaynaklara göre düzenlenmiş olan) VI. Tablosu.

c) Birat, Karşılaştırmalı beşeri coğrafya istatistiği yıllığı (Statistig ve annuelle de geographie humaine comparée), 1913, Paris, Haehette, s.7

d) 1913 ve 1915 yılları sanayi istatistiği, İstanbul, Ticaret ve Tarım Bakanlığı, 1917, O. Conkev ve E. Witmeur, Yeni Türkiye'nin ekonomik ve sınai kalkınması, Paris, Recueil Srey, 1957, s.58

e) Hasan Riad, "Nasır Dönemi Mısırı", Paris, Minuit Yay. 1964, s.135,

f) L.A. Fridman, Kapitalistitsheskoe razvitie egipta (1882-1930), Moskova, Izdatel'stvo Moskovskago Universiteta, 1963, s.167

g) H.Riad, a.g.e. s.62

h) Statistical Abstract of Israel, 1958-1959, Jerusalem, I.Tablo, s.7: Sh. Sitton, Israel, "Göç ve Büyüme" (emigration at eroissance), Paris, Cugas Yay. 1963, s.106

i) Sh. Sitton a.g.e. s. 200, 219

j) Fransa'nın yıllık istatistiği, geriye yönelik, Paris, I.N.S.E.E., 1961, s.32,34.

k) E. Mosse, "Marse ve Kapitalist Bir Ekonomide Büyüme Sorunu" (Marse et le Probleime de Lacroissance dans une economie capitaliste, Paris, A. Colin, 1956, s.153.

İÇ KÖKENLİ Mİ DIŞ KÖKENLİ Mİ?

Konu çapraşık bir hale getirildi ancak çözümlenmesi oldukça kolaydır. Yine de bazı ince ayrımlara başvurarak.

Mısır'ı ele alalım. Mısır'da sanayi Muhammed Ali (1805-1848) zamanında, ancak Devlet sanayii olarak, 1816'dan itibaren kurulmuştur. Yeni binaları kuran, tüm yatırımları yapan, işçilerin ücretlerini ödeyen, üretilen malları satan Devlettir. Sanayi'deki Devlet tekeli, Muhammed Ali Paşa için de çalışan zanaat atölyelerine kadar girmiş. Çalışan işçilerin sayısının 70.000'den fazla olduğu tahmin edilmektedir (Muhtemelen, o zamanki nüfusun %2.3'ü).[5] Devlet kapitalizminin sanayi alanında kurduğu bu tekel Muhammed Ali 'den sonra kaldırıldı: Hangi koşullarda kaldırıldığını göreceğiz. Ekonomik liberalizm, Avrupa mallarının rekabeti karşısında, özel zanaatkarlığın yeniden doğması ve Mısır'ın büyük işletmelerinin bir çoğunun kapanması sonucunu yarattı. 1873'te maden sanayiinde yaklaşık 7.000 işçinin çalıştığı birkaç atölye ile 28.000 işçinin çalıştığı dokuma ve elbise sanayii kalıyordu.[6] İngiliz işgali (1882) bu süreci güçlendirip hızlandırdı. Gelişen sanayi tümüyle yabancı sermayenin eline geçti. Mısır sermayeleri çok büyük ölçüde büyük toprak mülkiyetine yatırıldı. 1917'de tecim ve sanayi komitesi bir Mısır sanayii yaratmak için uğraştı. A. Abdel Malek aynen şunları yazmaktadır:"Kentlerdeki yeni burjuvazi - tecimenler, iş adamları, serbest meslek sahipleri, özellikle avukatlar ve mühendisler- için,büyük toprak sahipleri arasındaki ilerici kanadın kullanılmayan sermayelerine bir etkinlik ve yatırım alanı sağlamak söz konusudur".Talat Harb,amacı bu yeni Mısır ulusal sanayiini finanse etmek olan Miçr bankasını, 1920'de, kurdu. Siyasal bağımsızlık mücadelesinde, bu mücadelenin burjuva yöneticileri Mısırlıları bu bankanın finansmanına ve işletmelerinin üretimlerini artırmasına katkıda bulunmaya çağırıyorlardı. Bu, aslında, yabancı kapitalizm ile birçok bağı olan gerçek Mısır kapitalist sektörünün yavaş yavaş kuruluşun başlangıcıdır.[9] Eski kapitalistlerin bir kısmıyla (müslümanlar) ve -bazıları Devlet memuru olan, bazılarının da (bağımlı durumda olan) özel sektörde çıkarları bulunan- yeni kapitalistlerle ilişki kuran nasırcı askeri bürokrasi tarafından, 1952'den sonra, büyük kısmıyla giderek ulusallaştırılıp yönetilecek olan sektör budur.

Mısır gözönünde tutulmazsa, genellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda, 19.yüzyıldan önce gerçek anlamda kapitalist sinai işletmelerden söz edilemez. Özel imalathanelerin sayısı azdır. Kullanılan teknik oldukça azgelişmiştir ve aslında el emeği üzerine kuruludur. Henüz zanaatkarlık aşamasındaki büyük atölyelerde ve hatta fabrikalarda bile makinalar pek azdır ya da yoktur".[10] Büyük işletmeler, (tekniğin diğerlerinden hiç de daha ileri olmadığı) Devlet işletmeleridir. 19. yüzyılda Avrupa'nın etkisi başlı başına bir tehlike olunca, Osmanlı yöneticileri, bu etkiye, Muhammed Ali'nin yaptığı gibi, büyük bir Devlet sanayii yaratarak bir tepki göstermeye çalışmıyorlar. Gerçi, bazıları böyle bir şeyi tasarladılar fakat siyasal koşullar ve mali durumun bozukluğu bunu gerçekleştirmeye girişmelerine bile el vermedi. Üstelik, özellikle İngilizlerin etkisinde kalarak, Muhammed Ali'nin eserlerinin tahrip edilmesine etkin bir biçimde katıldılar. 1820 Fermanıyla tamamlanan 1818 İngiliz-Osmanlı tecim anlaşması, dışalım vergisini malın değerine göre %3 olarak sınırlandırıyordu. Bunun yerini, kutsal tecim özgürlüğü adına tekelleri ortadan kaldıran ve bu temel önlemin karşılığında, dışsatıma %12 vergi konulduğu halde, dışalıma değerine göre %5 vergi koymayı öngören anlaşma almıştı. Dürüst bir yorumcu olan Belin'in safça söylediği gibi, "bu, yerli çıkarlardan daha çok yabancı çıkarlardan yana olmaktı".[11] Gerçekte, (tarihçi Doğu uzmanlarını, genellikle, belirtmeyi gereksiz buldukları) ve aynı yıl tüm Avrupa Devletlerine uygulanan bu anlaşma bir Osmanlı sanayiinin kurulması yolundaki her girişimi önceden engelliyordu. 1812 ile 1841 yılları arasında İşkodra ve Tırnova'da ipek dokuma tezgahlarının sayısı 2000'den 200'e düştü; Anadolu'da, her çeşiti dahil,toplam ipek üretimi, 19. yüzyılın ilk yarısında, yarım yüzyıl öncekinin onda biriydi; aynı devre içinde Halep'te pamuklu ve ipekli kumaş üretiminin (toplam) değeri 100 milyon kuruştan (piastre) 8 milyon kuruşa düşmüştü.[13] 1838 anlaşması Palmerston ve İngiliz filosu tarafından Mısır'a, 1840'da, zorla kabul ettirilmiş ve pişmanlık duyan Muhammed Ali, özgür mübadele dini (la religion du libre echange) huzurunda günah çıkarmıştı:"Varolan anlaşmalarla onaylanmış tecim özgürlüğünün yararını kabul ediyorum. Bugün benim için apaçık (gerçek) olan şeyi yadsıyamam. Beni, tekeli kurup sürdürmeye sadece olağanüstü koşullar zorladı".[14]

Kısa süren bazı tepkimelerle birlikte (özellikle dışalım gümrük oranını%8'e yükselten anlaşmalar.Bu oran 1907'de %11'e yükseltilmişti ancak gerçek bir destek için yine de yetersizdi) Osmanlı İmparatorluğu yabancı sermaye boyunduruğuna doğru hızla yol alıyordu. Muharrem kararnamesi (20 Aralık 1881) ülke ekonomisinin tümünün kontrolünü Osmanlı İmparatorluğu Bankası, Osmanlı Duyunu Umumiyesi gibi Avrupalı örgütlere veriyordu. Yabancı işletmeler gayrımenkuller hariç, her tür vergiden muaf tutuluyordu. Sonuç açık: Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kapitalist işletmelerin çoğu yabancı işletmelerdi. İsmen Osmanlı olan işletmeler, Avrupa sermayesine ya da büyük çoğunluğu ile, Avrupa 'ya sıkı sıkıya bağlı olan azınlıkların sermayesine dayanıyordu. 1913'de Osmanlı İmparatorluğu'nda 269 tane sanayi işletmesi vardı ve bunların 242'si çalışıyordu. Sermayelerinin %10'u yabancılara, %50'si Yunanlılara, %20'si Ermenilere, %5'i Yahudilere ve nihayet %15'i de müslüman Türklere aitti.[15]

Durum, örneğin Suriye bölgesinde biraz daha ayrıntılı olarak incelenebilir. 19.yüzyılın başlangıcında, Lübnan'da, ilk başlarda iyi olan ancak, sonradan, Osmanlı dönemindeki koşulların çökerttiği bir ipekçilik vardı.[16] Köylü biraz koza yetiştiriyor ve ipek, köylerin ya da emirlerin özel mülkiyeti olan ilkel çıkrıklar üzerinde sarılıyordu. Kırk kadar iplik eğirici ile gelip Bteter'de bir iplik fabrikası kuran Nicelas Portalis adlı bir Fransız, kapitalist temeller üzerinde, 1840'a doğru ipekçiliği geliştirdi. 1850'ye kadar, üçü Fransızlara ait olan 5 yeni iplik fabrikası kuruluyor. Bab-ı Ali'nin (yani, Osmanlı İmparatorluğu'nun) Lübnan'a tanıdığı özerk organik statü, 1864'de Lübnanlıların benzeri işletmelere sermaye yatırmalarına yol açtı. 1885'de sadece 5 tanesi Fransızların olan 105 iplik fabrikası vardı fakat tüm bu iplik fabrikaları Fransız sermayesine, özellikle de Lyon sermayesine dayanıyordu.[17] Özellikle, ipek kozası satın alımına ayrılan sermayenin yarısı, pratikte %10'a yükselen bir faiz oranı ile Lyon'dan ödünç alınmıştı. Buna karşın, Lübnan ipeğinin neredeyse tümü Lyon pazarını besliyordu.[18]

Suriye'de, genellikle, birinci Dünya Savaşı döneminde, siyonist hareketi için çalışan iyi bir gözlemcinin belirttiğine göre, yerliler zanaatkarlık ve ev

sanayii ile uğraştıklarından, büyük sanayiin tümü Avrupalıların elindedir. Gözlemci, 50'den fazla işçinin çalıştığı fabrikaların sayısının 100'den az; 100'den fazla işçinin çalıştığı fabrikaların ise ancak 12 tane olduğunu tahmin etmektedir. 300'den fazla işçinin çalıştığı fabrika yoktur.[19]

İran'da, 1921'den önce, fabrika sayısı son derece azdı. 1891'de kurulan kibrit fabrikası (tek kibrit fabrikası) ve 1895'de, Çani-ed-Dewle adındaki bir Devlet adamının girişimiyle, bir Belçika şirketiyle işbirliği yaparak Kahrizak'da kurduğu bir şeker fabrikası istisna olarak gösterilmektedir. Bu şeker fabrikası, ya batıl söylentiler ya da dıştan alınan şeker rekabeti yüzünden hemen kapandı ve diğer şeker fabrikalarının açılması için tam otuz yıl beklemek gerektir.[20] Anglo-Iranien Oil Company'nin elindeki petrol çıkarma tesisleri bir yana bırakılırsa, 1914 savaşından önce, hatta daha sonra da sanayi güçsüzdü. Hiç kuşku yok ki, sanayiyi köstekleyen başlıca öğeler arasında, İran'ın kesin bir askeri yenilgisinden sonra Rusya'nın 1828'de, zorla kabul ettirdiği Turkmancay anlaşmasından sonra yabancılarla imzalanan tecimsel anlaşmaları saymak gerekir. Turkmancay anlaşması gereğince, iki ülke arasındaki tüm dışalım ve dışsatıma %5 oranında bir gümrük vergisi konuluyordu. Diğer güçler (Devletler) de aynı örneğe uydular. Bu da, doğmakta olan sanayiye, gerçekten gereksinim duyduğu, olası bir gümrük desteğini sağlamak olanağını ortadan kaldırıyordu. 1828'den itibaren, İngiltere, İran'dan 11,5 milyon ya da, 1834'de de 28.6 milyon yarda pamuklu bez satın alıyordu.[21] Siyasal egemenlikleri gereğince yabancılara tanınan ayrıcalıklar, yabancı rekabetin ekonomik etkisini çok artırmıştı. Buna karşın ekonomik geri kalmışlık, Batı karşısında siyasal güçsüzlük yaratıyordu. Fransız doktoru Feuvrier, 1890 Nisanında, "ayrıcalık tanıya tanıya İran yakında tümüyle yabancıların eline düşecek" diye yazıyordu. 1885 ile 1900 yılları arasında, on beş ülke lehine "kapitülasyon"lar imzalandı. Avrupalıların çıkarlarına zarar verecek hiçbir şey yapılamazdı.1905'de coğrafyacı Elisee Reclus şöyle yazabiliyordu:"Rusya ile İngiltere şimdi iki (birbirine) rakip efendidir: İran hükümeti, onların arzularına ve kaprislerine boyun eğmek, lütuflarına nail olmaya çalışmak, onları

öfkelendirmekten kaçınmak ve onların isteklerini önceden karşılamak zorundaydı.[23] Halk tepkisinin ilk büyük gösterisi, bir ekonomik bağımlılık anlaşmasına, tütün tekeli ayrıcalığının (üretim,satış, dışsatım),1890 martında İngiliz kapitalisti G.F.Tallet'a verilmesine karşı yapıldı. Fakat, 1905-1911 yılları arasında, İran'daki başkaldırı -özellikle Rus desteği ile- bastırıldı. Başkaldırı, 31 Ağustos 1907'de Rus-İngiliz anlaşmasının imzalanmasını önleyemedi: Bu anlaşma gereğince, iki büyük Devlet İran'daki etki bölgelerini paylaşıyorlar ve İran hükümetini ancak bir ay geçtikten sonra haber vermek zahmetine katlanıyorlardı. Bu koşullar içinde herhangi bir bağımsız sanayileşme çabasında bulunabilmek olanaksızdı.[24]

1920'den beri sorun hiçbir güçlük yaratmıyor ve hiçbir kuşku uyandırmıyor.Tüm bağımsız müslüman ülkelerde hatta yerli burjuvazinin bazı bazı girişim olanaklarının bulunduğu az ya da çok sömürge olan ülkelerde bir kapitalist sanayi ya da Devlet sanayisi kurmak için sarfedilen çabalar, açıkça, Avrupa ve Amerikan kapitalizmini örnek alıyordu. Modern bir Mısır sanayisinin kurulması için canla başla çalışan Mısırlı kapitalist Talat Harb, bir fransız gazetecisiyle yaptığı kalem tartışmasında şöyle yazıyordu:"Sizi örnek almayı istiyoruz....İsteklerimiz küçüktür...Biz de biraz kalkınmak, başkaları gibi yaşamak, üretmek,üretimi artırmak, ürettiğimizi satmak, tüketmek ve tüketimi artırmak istiyoruz. Bu amaca ulaşmak için, sizi örnek alarak çalışıyoruz. Ve bize gösterdiğiniz bu yoldan (ya da, bize örnek oluşturduğunuzdan) dolayı size minnettarız".[25]

Modern Türkiye'nin en açık görüşlü ve kemalist devrede en çok sözü dinlenen ideologlarından biri olan Ziya Gökalp, "Modern Devlet büyük sanayi üzerine kurulmuştur.Yeni Türkiye modern bir Devlet olmak için her şeyden önce ulusal bir sanayiyi geliştirmelidir.Avrupa'nın en yeni ve en gelişmiş tekniklerini uygulamak zorunda olan yeni Türkiye, sanayileşmek için bireylerde girişim zihniyetinin doğmasını bekleyemez.Askeri teknik alanında yaptığımız gibi, ulusal bir çabayla, sanayide Avrupalılara yetişmeliyiz" diye yazar.[26] Aynı Ziya Gökalp "Türk ulusuna, İslam dinine, Avrupa uygarlığına ait olmak sloganını ortaya atmıştır.[27] Tüm kemalist kadroda Avrupalılaşmak arzusu vardır." Biz Avrupalıyız.Buna hepimiz katılıyoruz. Bu tümce, bizi teşvik

eden bir savaş marşı gibi, koro halinde, zengin, fakir, genç, yaşlı, hepimizin dilinde.Avrupalı olmak bizim ülkümüzdür."diye yazıyordu, kemalist kadronun bir üyesi, 1929'da. Adalet Bakanı Mahmut Esat, 1926'da, yeni Medeni Hukuk'u sunarken, "Türk ulusu modern uygarlığı ve onun yaşam ilkelerini kayıtsız şartsız kabul etmeye karar vermiştir"diyordu.[29] Bir yıl önce M. Kemal Atatürk'ün heyecanla belirttiği gibi,"dağları delen, göklerde yol alan, en uzak yıldızlara varana dek her şeyi gören bu modern uygarlık, çoşkun seline karşı durumlası olanaksız olan,inceleyen, çözümleyen bu bilim" Avrupa uygarlığıdır.[30] Sanayileşme, yani Devlet işletmeciliği ve -açıkça belirtilen devletçilik ilkesine rağmen, her bakımdan teşvik edilip yardım gören- özel kapitalist girişim bu modele göre başlatıldı. 1927'de kabul edilen sanayi teşvik yasası, kısa sürede büyük bir etki yarattı.Çok sınırlı bir yüzölçümü içinde, 1913'de 242 olan sanayi işletmelerinin sayısı 1933'de 1400'e yükseldi. Sanayi işçisi sayısı 1923'de 16.000 ile 17.000 arasındayken, on yıl sonra 62.000'e ve 1939'da da yaklaşık 90.000'e yükseldi.[31]

İran'da da durum açıktır. Sözü uzatmamak için bugünkü Şahın babası Şah Rıza ile ilişkili anılarını okumakla yetinelim:"Babam İran'ın büyük geçmişine hayrandı.Eski törelerimizin ilericilik ile bağdaşanlarını kurtarmak istiyordu. Hem toprak ve ulus bütünlüğünün, hem de halkın mutluluğunun hızlı bir batılılaşmayı gerekli kıldığını anlamıştı. Kuşkusuz, yabancı ülkeleri oldukça az ziyaret etmişti: bununla birlikte, Batı'da olduğu gibi, modern fabrikaların,barajların, modern sulama tesislerinin, modern kentlerin ve orduların, Avrupa ve ABD'deki gibi demiryolu ağlarının kurulmasını istiyordu".[32] Dolayısıyla, İran Şahı ülkesini sanayileştirmek amacıyla 1930'dan itibaren tüm gücüyle çalıştı.[33]

Gerçi Türkiye'de ve İran'da sanayileşme çabası, özellikle başlangıçta, Devlet sanayi işletmelerinin oluşturulmasıyla kendini gösterdi ve hatta, bu gelişim Türkiye'de "Devlet sosyalizmi" ya da "Devletçilik" olarak nitelendirilerek göklere çıkartıldı. Kemalist hareketin altı ilkesinden biri olarak, yasalaştırıldı. Fakat, bu, ne kapitalist Batı'nın yolundan ayrılmak ne de hayali bir geleneğe uymak için yapılmıştı. Yukarıdaki metinde Ziya Gökalp'ın çok iyi açıkladığı gibi, bu bir zorunluluktu. Bir Türk tüzecisinin, İstanbul Hukuk

Fakültesi dekanının sözlerini de burada aktaralım:"Özel işletmelerin girişimlerinin ve olanaklarının yetersizliği, ekonomik eğitimin ve sosyal işbirliği anlayışının çok az gelişmiş olması nedeniyle, bu muazzam işi gerçekleştirmek,doğal olarak,ulusal ülkünün temsilcisi olan Devlet'e düşüyordu...İşte,Türkiye'de devletçiliğin anlamı budur. Dolayısıyla, Cumhuriyetin hareket ilkesi olarak devletçiliği seçmesi bir doktrin hevesinin sonucu değil,ulusal bir sorumluluktu.[34] Bir Türk iktisatçısı ile Belçika'lı bir profesörün birlikte yazdıkları bir kitapta"Devletçilik -en yetkili kişilerin tanımladığı gibi- özel girişimin durduğu yerde başlar ve ilke olarak ne kapitalizm ne de yabancı düşmanıdır" deniliyor.[35] 1950'ye dek Türkiye'yi tek başına yöneten Cumhuriyet Halk Partisi'nin programında açıkça şu ifade yer alıyor:"Özel çalışmayı ve etkinliği temel bir görüş olarak kabul etmemize rağmen, genel ve yaşamsal çıkarların söz konusu olduğu konularda, özellikle de ekonomi alanında, ulusu ve ülkeyi olabildiğince kısa bir sürede mutluluğa götürmek için, Devlet'in etkin olarak katılımda bulunması temel ilkelerimizden biridir. Ekonomi konusunda özel işletmeleri teşvik etmede ve girişilen işleri düzenleyip kontrol etmede, etkin bir biçimde, yapıcı olmak Devletin yararınadır".[36]

İran Şahının tutumu da aynı biçimde açıktır."Yönetici eksikliğinden dolayı, özel yatırımların gelişememesi nedeniyle, hükümet yol göstermek zorunda kaldı. Babamın döneminde bu böyleydi;bugün de bazı alanlarda halen böyledir.Örneğin, bugün yeni çelik sanayisini sadece hükümet kurabilir...Ne olursa olsun,bizim politikamız hükümetin çalışan fabrikalarını,aşama aşama, özel kuruluşlara devretmektir. Bunun için, üretimi inceleyecek,özel teşebbüse devir olasılığı karşısında, verimi olabildiğince artırmanın yollarını göstermesi için bir amerikan danışmanlık organizasyonuna başvurduk".[37]

Kısacası, bu ülkelerde yöneticilerin ülküsü özel kapitalist işletmedir. Fakat, yöneticiler yerli özel sermayenin modern sanayiye pek yönelmediğini gördüler. Bu doğruydu, zira özel sermayenin önünde bu etkinlik için hiçbir örnek yoktu; zaten, görüldüğü gibi, modern kapitalizmin tohumları kendiliğinden yeşermemişti, dolayısıyla; dışardan örnekler alınması gerekiyordu. Dahası, her zamanki gibi,bu ülkelerin ekonomik dönüşümü

için en yararlı olan temel yatırımlar en az gelir sağlayanlardı. Dolayısıyla, Devlet bir yandan, yerli sermaye sahiplerine nasıl bir yartırım yapmaları gerektiğini öğretmek için,örnek oluşturmak yoluyla, eğitici bir rol (Mısır'da Muhammed Ali zamanında olduğu gibi), öte yandan, verimli yatırımlar yapmasını kolaylaştırmak için- verimli olmayan yatırımları, öncelikle de, modern bir ekonomi için gerekli altyapının kurulmasını kendi üzerine alarak- özel bir kaptalizme yadımcı bir rol oynamak zorunda kaldı.

Azçok bağımsız kalmış başlıca müslüman ülkelerde sanayinin evrimiyle ilişkili olarak yapılan (bu) özetlemenin ışığında ve öne sürülen olguların yetersizliğine (ya da, temel nitelikte olmamalarına) rağmen, müslüman Doğu'daki sanayi kapitalizminin, Batı'dakinin bir taklidi olduğu açıkça görülmektedir. Kırk yıl önce, sanayinin en fazla geliştiği yer, Muhammd Ali zamanında bir, Devlet sanayisinin kurulmuş olduğu Mısır'dır. Muhammed Ali'nin bu yolu seçmesine bel bağlamanın boşuna olduğunu (bir ölçüde haklı olarak) anlamış olmasıdır. Mısır'ın paşası bunun iyice bilincindeydi. 1833'de Baren Boislecomte'a bunu açıkça söylüyor:" Her şeyi elime aldım. Fakat bu, her şeyi üretken kılmak içindi. Benden başka kim bunu yapabilirdi? Hangi kişi gerekli girişimlerde bulundu? Bu ülkeye pamuğu, ipeği, bir dutağacını (murier) getirmeyi herhangi birinin düşünmüş olduğunu mu zannediyorsuzun?".[38] Muhammed Ali hiç de, -Sovyet tarihçisi, F. M. Aksamba'nın, öne sürmek zorunda olduğunu zannettiği gibi- gelişme halindeki süreçleri hızlandırmada değil, tersine, Avrupa modeline uygun yeni bir sürecin başlaması için varolan koşullarla ilişkinin kopmasında rol oynamıştır. Avrupa'nın kudreti, her yerde, yerli hükümetlere, sanayileşmenin ulusal planda ne denli arzu edilir bir şey olduğunu gösteriyordu. Ancak, 1920'den önceki yıllarda, hiç kimse Muhammed Ali'yi taklid etmek istemedi ya da edemedi. Zekâyı, anlayışı, enerjiyi ve koşullardan yararlanabilmeyi gerektiren bir işti bu. Pek çoğu sanayileşmenin üstünlüklerini çok geç anladılar. Batılı emperyalistlerin askeri ve ekonomik gücü, Mısır örneğini izlemeyi olanaksızlaştırmasa bile, son derece güçleştiriyordu.

Zaten,Mısır deneyimi, ancak 25 yıl boyunca,(o da) İngiliz-Fransız rekabeti sayesinde gelişebilmişti. 1840'da oldukça zor kurulan Avrupa Birliği, bu deneyimi başarısızlığa uğrattı.Avrupa'nın üstünlüğü, Avrupa sermayesini zorla getirdi ve müslüman Doğu'yu sanayileştiren de bu sermaye oldu. Yerli sanayi kapitalizmi, ancak Avrupa kapitalizmini model alarak, onu taklit ederek ve genellikle de onun egemenliği altında gelişti.Avrupa'nın üstünlüğü bu gelişmeyi, özellikle Avrupa tekniğinin ileriliğinden, destek yokluğundan, zorla kabul ettirilen serbest değiştokuştan, bağımsız ülkeleri mali borçlar yoluyla boyunduruk altına almaktan ve onların ekonomik ve askeri güçsüzlüklerinden dolayı,, son derecede güçleştiriyordu. Avrupa'nın bu üstünlüğü olmasaydı, (Japonya'daki gibi) yerli bir sanayi kapitalizminin gelişmemesi için hiçbir neden olmazdı. Ancak,1800'den itibaren,hatta daha öncesinden, Avrupa'nın üstünlüğü bir oldu-bitti haline geldiğinden dolayı,yerli sanayinin ancak Avrupa örneğinden esinlenerek gelişeceği açıktır. Muhammed Ali zamanında herhangi bir sanayi işletmesi kurmak için, hiçbir yerde özel bir girişim,hatta bir özel girişim tasarısı belirtisi bile görmüyoruz.Ve Devlet sanayi işletmeleri açıkça Avrupa'yı örnek alıyorlar.

Bununla birlikte, modern devirde, (sadece) bir sektörde büyük bir - esas olarak- yerli kapitalizmin gelişmesinden söz edildi. Söz konusu olan,- özellikle Mısır'daki- tarım kapitalizmidir. Abdel Malek, Muhammed Ali'nin (ölüm yılı 1849) son seneleriyle 1952 devrimi arasında, Mısırda "sömürge tipinde, geri kalmış, tarımın egemen olduğu ve feodal zamandan miras kalan uygulamalarla dolu bir kapitalizmin kurulduğunu göstermektedir.[40] Gerçekte, 1880'den ve İngiliz işgalinden sonra, monokültüre (tek cins üretime) doğru giden pamuk ekimi yoğunlaşınca, toprakların ücretli işçiler tarafından işlenmesi gelişiyor. 1907 nüfus sayımına göre, etkin (ya da, çalışan) kır nüfusunun %36'sını tarım işçileri oluşturuyor.[41] 1958-59 yıllarında topraksız köylü sayısı nüfusun%74'ünü oluşturuyordu.Bunlar tek geçim kaynakları işgüçleri olan ücretli işçilerdi, fakat, bu yüzdeye giren (ve on milyonu çalışmaya elverişli olan) 14 milyon insanın sadece 3 milyonu düzenli olarak çalışan ücretli işçilerdi. Fakat, daha zengin toprak sahiplerinin yanında çalışarak geçimlerini sağlayabilen küçük işletme (ya da, toprak) sahiplerini, yani kır nüfusunun

yaklaşık %5'ini oluşturan, 1.075.000 köylüyü temsil eden 215.000 aile reisini de bunlara eklemek gerekir. [42] Aynı tarihte, büyük topraklar (20 feedan'dan fazla olanlar) arasında, kiralanmayıp da doğrudan doğruya mülk sahibi tarafından, yani pratikte ücretli işçiler aracılığıyla, işletilen toprakların yüzölçümünün genel yüz-ölçümünün %56'sı kadar olduğu tahmin edilmektedir.[43]

Dolayısıyla, kapitalist ilişkiler kırsal bölgelerde çok önemli bir rol oynamaktadır. Bundan, bu ilişkilerin tüm toplum ölçüsünde egemen oldukları sonucu çıkar mı? Abdel Malek, verdiği kredilerle tarıma egemen olan banka sermayesinin (esas olarak yabancı sermayenin) gelişimini anımsatıyor.Tüm bunlar-başlıcaları, dünya pazarına sürülen, pamuk olan tarım ürünlerinin büyük bir kısmının satılmasına bağlıdır. H. Riad'ın belirttiği gibi, en ender, yani en önemli olan üretim öğesi sermaye değil, topraktır. Toprak aristokrasisi içinde yer almak için -bu toprak aristokrasisi kapitalist ilişkilere de dayanmış olsa- büyük bir sermayeye sahip olmak yetmez. Bu demektir ki, kapitalist olmayan ilişkilerin önemini koruduğu kırsal alanda sermaye egemen değildir.[44] Tarımdaki kapitalizm de tek başına veya tecim ya da banka sermayesindeki önemli bir gelişmeyle birlikte toplumu bir kapitalist ekonomik-sosyal formasyon haline dönüştüremez. Toprağı işlemenin kapitalist tarzları Antik Çağ'da da vardı[45] ve Orta-Çağ İslam dünyasında[46] da bunun varolduğunu görmüştük. Tarım ürünlerinin pazarlanmasının, tecim ya da banka sermayesinin egemen olduğu bir dünya pazarıyla ilişkisinin bu yönde gelişmesi zorunlu değildir. Bu, Roma İmparatorluğu[47] zamanında da vardı ve Doğu Avrupa tarımının,tam kapitalist gelişme halindeki Batı Avrupayla tecimsel ilişkisinin önce, Elbe'nin doğusunda "ikinci bir toprak köleliği"nin oluşumuna nasıl yol açtığı bilinmektedir.

Mısır'da,1880'den sonra kapitalistimsi bir sektörün geliştiği açık olarak görülmektedir. Burada önemli olan bu gelişmenin Avrupa'nın etkisiyle oluşmuş olmasıdır. H.Riad, bunda özellikle nüfus baskısının sonucunu görmektedir. Ancak, başka yerde olduğu gibi, burada da, nüfus baskısının kendisi, şu ya da bu biçimde, kapitalist Avrupayla ilişki kurulmasının sonucudur.

Tarım ürünlerinin çok miktarda satılmasıyla (Avrupa ile Mısır arasında) sıkıca bir bağlantının oluşmuş olduğu kuşkusuzdur. H.Riad'a göre, her ne olursa olsun, tecimin geliştirilmesi gerekliydi. Fakat, yiyecek maddeleri bu büyük miktardaki satışın kısmen dışında tutulabildi. Pamuk zorunlu olarak tecimselleştirilmişti ve pamuk monokültürü (tek cins olarak üretimi) kesinlikle dünya pazarıyla ilişkilidir. Bilindiği gibi, pamuk ekimi, özellikle, Avrupa'yı pamuk kaynağından yoksun bırakan Amerikan İç Savaşı sayesinde tutundu.

Avrupalı olmayan halklarda aşağı olan hiçbir şey kabul etmemek gibi çok övgüye değer bir arzu ile hareket eden sovyet yazarlarının bir kısmı Doğu ülkelerinin Avrupa'nın etki alanına girdikleri sırada, ne olursa olsun, kapitalist sosyo-ekonomik formasyon oluşturmaya (zaten) çok yaklaşmış bir durumda olduklarını öne sürmek istedi. Zavallı V.B. Loutsky, 1960 senesi haziranında, "Doğu ülkelerinin sömürge ya da yarısömürge olmadan önceki sosyo-ekonomik gelişme düzeyi, tartışılacak bir konudur, zira marksist tarihçiler,bu konuda batılı doğu uzmanlarından daha ileri bir (bilgi sahibi olmak) durumundadırlar" diyordu.[49]

Avrupa dışındaki ülkelerin aydınlarının çoğu tarafından coşkuyla benimsenen böyle kavgacı bir iddia, her ideolojinin sürekli olarak başvurduğu ve özellikle çağımızda salgın haline gelmiş olan, şu ideolojik totalitarizmin açık bir belirtisidir. Ben de uzun yıllar boyunca bu salgına özellikle uğradığım ve yayılmasına canla başla katkıda bulunmuş olduğum için,aktöresel planda bunu eleştirmekten sakınacağım. Sosyal gerekirliklerle mücadele eden insanın doğasına böylesine işlemiş olan, bu denli güçlü bir eğilimin yenilebileceğini düşünmek boşunadır. Kitlelerin asil amaçlar için harekete getirilmeleri bu sayede mümkün olacaksa, bu eğilimin yok edilmesini istemek belki de arzu edilir bir şey değildir. Fakat, usun da, açık görüşlülüğün de hakkını vermek gerekir. Bazı anlarda, bazı koşullarda, açık görüşlülükten bir dereceye kadar ayrılmak pahalıya ödenebilecek olan bir pratik hatadır.

Burada amacım sadece gerçeği araştırmak olduğundan, başka yerlerde yapmış olduğum gibi, aşırı ideologlara, burada, Doğu halklarının insansal (beşeri) değerinin söz konusu olmadığını belirtmekle yetineceğim.[51] Irkçı tezlerin geçerlilikleri bugüne dek hiçbir biçimde bilimsel olarak doğrulanmış

değildir ve görülecektir ki açıklamamın büyük bir kısmı zararlı oldukları için değil, bilgilerimizin bugünkü durumunda yanlış oldukları için, bunları özellikle savunmamaktadır. Avrupa dışındaki halklar, kapitalist bir ekonomik -sosyal formasyonu geliştirmedilerse, şayet Avrupa halkları, böyle bir yapıyı daha fazla oluşturdularsa, bu ne onların "kusur"larından, ne de ötekilerin "nitelik"lerinden dolayıdır. Bundan dolayı ne onları cezalandırmalı, ne de ötekileri ödüllendirilmelidir. Ne onlar bir aşağılık duygusuna kapılmalı, ne de ötekiler gurur duymalıdırlar. İnsanların ne onlara karşıt olarak ne de onların lehinde olarak pek az şey yapabildikleri, derin sosyal ve tarihsel öğeler böyle gerektirmişti. Bu, insanların kararlarının çok önemli olmadığı anlamına gelmez. Fakat, bu kararlar özel tasarıları hedef almıştı ve bu genel evrimin ne getireceğini, en azından belirli bir aşamadan önce, istisnaların dışında, kimse fark edemezdi. Bu aşamaya gelindiğinde de, öğeler ve olaylar zincirleniminde o denli ileri gidilmişti ki, hiçbir insan iradesi, Tanrılaştırılmış bir tarihin yüce iradesi gereğince değil, ilerlemekte olan sosyal mekanizmaların nesnel gücünün etkisi gereğince, olayların akışını değiştiremezdi.

Lehte ya da karşıt sonuçlar çıkarmadan, ancak istihzada bulunmayı da elden bırakmadan belirtelim ki, sovyet yazarlarının öne sürdükleri ve Marx ile Engels'in tezleriyle açıkça çelişen kanıtlar hiç de inandırcı değildirler. Loutsky ve diğerleri, örneğin, (söz konusu tezlerinin bir kanıtı olarak) Mısır'da manüfaktürlerin (imalathanelerin, ya da el imalatçılığının) gelişmesini öne sürüyorlar. Ne var ki, imalatçılık (hem özel hem de Devlet kanalıyla yapılanı) kapitalistimsi sektörü oldukça gelişmiş fakat hiç de kapitalist sosyo-ekonomik bir formasyon oluşturmaya yönelmemiş olan, çeşitli toplumlarda antik çağdan beri görülen bir olaydır. Marx, "İmalatçılık, örneğin, İtalyan kentlerinde olduğu gibi bambaşka bir devreye ait bir çerçeve içinde tek tek ve yöresel olarak loncalarla yanyana gelişebilir. Fakat, sermayenin, -bir çağa genel olarak egemen olabilmesi için- varoluş koşullarının sadece yöresel olarak değil, daha büyük ölçüde gelişmesi zorunludur. Loncaların dağılmasıyla birkaç ustabaşının sanayici kapitalistler haline gelmesi bu gerçeği değiştirmez. Bu ender bir

durumdur ve eşyanın doğasına uygundur. Kapitalist ile işçinin (ücretli işçinin) ortaya çıktığı yerde, lonca tüm olarak, ustası ve çırağıyla ortadan kalkar" diyordu.[52]

Kapitalizme hazırlık belirtisi olarak öne sürülen diğer nitelikler için de durum aynıdır: Kentlerin gelişmesi, toprak rantının evrimi, özel toprak mülkiyetinin gelişmesi...Bu olaylar, kapitalist formasyona olası bir geçiş için (en çok) gereken koşullardır. Bunlar, önemli bir kapitalistik sektörü içeren ve bir iktisadi sisteme dayanan, sosyal bir yapının öğeleri olabilirler. Avrupa'da kapitalist sosyo-ekonomik formasyon, belirli yapısal koşulların ve olayların gerçekleşmesiyle oluşan, buna benzer bir sosyal yapı üzerinde gelişebildi. Fakat, kazın ayağı öyle olmayıp, bu (ya da, böyle bir) yapının, zorunlu olarak kapitalist formasyonu yaratacağını kanıtlayan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, V.B. Loutsky'nin "Doğu'daki feodal Devletlerin çoğu kapitalizme şu ya da bu biçimde gebeydiler" diye ifade ettiği, benzetmelerle dolu, formülünün geçersizliği ortadadır. Amaç benzetme yapmak ise, bu toplumların gelinlik çağda oldukları söylenebilir. Bir kadının gelinlik çağda olmasından,onun, mutlaka doğum yapacağı sonucunu hiç kimse çıkaramaz. Kısır kadınlar ve doğurmak istemeyen kadınlar ya da doğurmaları istenilmeyen kadınlar vardır.

Toplumlar için de bu böyledir. Loutsky'nin ve diğer bir çoklarının gösterdikleri çabanın ardındaki görüş marksist düşünceyi tereddüte ve çelişkiye düşürmüş olan,ancak 19.yüzyılın evrimci ideolojisindeki gelişmesi sonunda, ideolojik marksizmde güçlü bir biçimde yer etmiş olan ideolojik bir kavrayıştır.Bu görüşe göre, tüm toplumsal tarzlar, sadece toplumuna göre az çok yavaş ya da hızlı olarak, aynı evrimi geçirirler. Bugünkü ilerici hareketlerin ideolojik gerekleri onları bu görüşü savunmaya zorlasa bile, tersine, olgular bu postulat'ın (kabul edilmesi gereken ön gerçek'in) karşısına dikilmektedir. Çıkmazda kalan gelişmeler vardır.Burada bazı halkların kınanmasını gerektiren bir geri kalmışlık söz konusu değildir. Loutsky'nin hasımlarının üstüne yıktığı bir tezdir bu. Daha önce söylemiş olduğum gibi, modern kapitalizme ulaşılamamayı bir kınama nedeni, bir kusur gibi gören yorumla gerçekten mücadele edilmelidir.Fakat bu, bizi (kapitalist oluşumların varlığını kabul ediyoruz diye -ÇN) her yerde fışkırmaya hazır bir kapitalizm görmeye sevketmemelidir.

Benim temel görüşüme göre, müslüman toplumların, sömürgeler ele geçirmeden, Avrupa ve Amerika'daki gibi kapitalist bir formasyon yaratabilecekleri, bilgilerimizin bugünkü durumunda kanıtlanamaz. Böyle bir kuruluş yaratamayacakları da kanıtlanamaz. Tersine, her şey gösteriyor gibidir ki, bu toplumlarda , belirli bir konjonktür içinde, bazı gelişmeler oluştuğunda, buna benzer bir duruma erişebilecek temel yapılar vardı. Ancak, Avrupayla temas anında bu gelişmelerin,bu konjonktürün bulunmadığı bir gerçektir. Bundan dolayı, kapitalizmin gelişmesi, dışardan gelen bir şey, bir aşılma ya da Avrupa'yı taklit etmek oldu.Avrupa kapitalizmi, elle tutulur, gözle görülür bir biçimde, boyun eğilmesi ya da uyulması, taklit edilmesi gereken üstün bir formasyonu temsil ediyordu. Ancak, bu kapitalizme kendini uyarlamak, içsel yapıdan gelen nedenlerden dolayı güçtü, zira, bunun -Avrupa'nın ezici üstünlüğünün tehdidi altında olan- gerçekleştirilebilme koşulları, söz konusu halkların verecekleri kararın özerkliği bakımından tehlikeliydi. Yöneticilerin ve yerli elitlerin çoğu, yıkımsal sonuçlar yaratabilecek olan böyle tatsız bir seçmeden uzun süre kaçındılar. İdeologlar, us-dışı üçüncü yol modelleri yaratarak; toplumsal dünyayı (ya da, ortamı) fantastik bir biçimde tasavvur eden mistik düşünürlerin,ya da kendileri de kurtarıcı bir efsane arayışı içinde olan Avrupalı birkaç iktisatçının inanabileceği ve Kur'an'daki ekonomi efsanesine uygun modeller icad ederek, boş yere bundan kaçınmaya çalıştılar. Muhammed Ali, sonra da Atatürk tarafından girişilen ve "eğitici" Devlet[54] vasıtasıyla kapitalizme giden süreci oluşturma girişimlerini kontrol altında tutma çabaları pek az inandırıcı sonuç verdi. Soyvet deneyiminin öncülüğünü yapmış olduğu sosyalist model ile, gerçekten, bir üçüncü yol ortaya çıktı.Görünen o ki, bu üçüncü yol, bazı yapısal güçlükleri kestirmeden çözümleyerek ve serbestçe karar vermekten vazgeçmek tehlikesi doğurmaksızın, kapitalizmin yarattığı sonuçlara ve belki de kapitalizmden de üstün olan bir toplumsal aşamaya ulaşılmasını sağlayabilecekti. Bunun da güçlükleri ve tehlikeleri yok değildi, fakat, bu ayrı bir konu.

İSLAM DİNİNİN ETKİSİ Mİ?

İslam dininin kapitalist üretim biçimine hiçbir zaman karşı çıkmamış olduğu ve bu dini buyruklarını, bu üretim biçiminin kapitailst bir sosyo-ekonomik formasyonun oluşumu yönündeki gelişimini hiçbir zaman engellememiş olduğu yukarıda uzun uzun gösterildi.

Orta-Çağ için geçerli olan, modern ve çağdaş devir için de sıkı sıkıya geçerlidir.Üretim kapitalizminin Orta-Çağ'da, atölyeler ve el imalatı biçiminde bilinmekte olduğunu görmüştük. Çağdaş devirde de fabrika biçiminde gelişmiştir. Kapitalistlerle ücretliler arasındaki temel üretim ilişkileri tüm bu durumlarda aynıdır, değişen sadece boyut, düzenleme ve özellikle de uygulanan tekniklerdir. Geleneksel bir biçimde kabul edilmiş olan bu ilişkilerin, hiçbir kutsal metin bunları yasaklamadığına göre, birden bire kabul edilmez görünümleri için bir neden yoktur.

Müslüman ülkelerde dinsel düşünüşün ötede beride yasaklayabildiği şey, kutsal metinlerden çok,durgunluk yüzyıllarında dinsel bir değer kazanmış olan -gelenek ile bağdaşmayan bazı imalat türleri ve işletme tarzlarıdır. Örneğin, (Orta-Çağ'dan gelme dinsel iyi referanslar ile- İsa peygamber ile ilişkili hususlar, vd.ÇN) alkollü içkilerin yapımı, kadınların işçi olarak çalıştırılması, vd. Tutucu düşünürle, bazı tekniklerin uygulanmasına bid'a (yenilik) caiz değildir diye karşı çıkmışlardır.Ancak, Hazreti Muhammed devrine kadar uzanmayan uygulamaların mutlak olarak yasaklanmasından vazgeçilmişti.İyi ya da övgüye değer yenilik ile zararlı yenilik arasında bir ayrım yapılmıştı.[55] Törelerde yapılan her önemli yenilik, kendi devirlerinde, bid'a gibi, reddedilmişti. Örneğin, kahve tütün içmek gibi. Fakat, bunların yayılması hiçbir zaman önlememiştir ve ,genellikle de, bir süre sonra, kendilerinden önceki din adamlarının yasakladıkları şeye resmen müsaade eden din adamları çıkıyordu. İki taraf da,çelişik kararlarında metinler ve kanıtlar öne sürmekten hiçbir zaman geri kalmamıştır.

Orta Arabistan'da görülen ve Suudi Arabistan'ın resmi ideolojisini temsil eden Vahabi'ler "mezhebi" (ki, 1924'den beri Arabistan'ın büyük bir kısmına

yayılmıştır), yeniliklere (bida) karşı çıkmaktaki sertliği ile dikkati çeker. Bu mezhebin din adamları, başlangıçta bazı modern teknikleri yasaklamaya çalıştılar.Fakat, siyasal yöneticiler, en başta kral Abdül Aziz İbn Suud -ki, inanmış bir vahabidir-, örneğin, telgraf, telefon ve radyoya karşı yapılan muhalefete hemen bir son verdirdiler.[56] Basra körfezi kıyısındaki diğer birçok müslüman Devlet gibi, Suudi Arabistan da ulusal gelirinin en büyük kısmını (bütçe gelirinin dörtte birini) petrole borçludur.[57] Bu da, Devlet toprakları üzerinde son derece büyük en modern kuruluşları ve birçok yerli işçi ve memurun kapitalist bir amerikan şirketinin hizmetinde, ücretli olarak çalışmasını gerektirmiştir.

İslam dininin ekonominin kapitalist yönde gelişmesini olumsuz bir biçimde etkileyişi faizle ödünç vermeyi ve rastlantıya işlerle ilişkili sözleşmeleri yasaklamak tarzında olmuş gibi görünüyordu.

Yüzlerce örneğin arasından, Lothrop Stoddard'ın, 1921'de, yazmış olduklarını aktaralım: "Servetlerini (hazinelerini) üretici bir amaç ile kullanmaya kalkışabilecek olan uzak görüşlü kişilerin yolunun özellikle siyasal güvensizlikten ve faizle ödünç vermenin dinsel olarak yasaklanmasından dolayı kapandığını anımsarsak, bundan yüz yıl önce Doğu'da yatırımlar için sermaye bulunamamasının nedenini anlayabiliriz". Çok anlamlı bir biçimde, ancak safça bir mantıksızlık içinde halen ekliyor:" Gerçekten mali etkinlik,tefecilik için bir pazar vardı ve eski Doğu'nun tüm nakit sermayesi, pratik bakımdan bu işte kullanılmıştı".[58]

Faizle ödünç vermenin ve rastlantıya bağlı işlere dayalı sözleşmelerin yasaklanması kuşkusuz bir rol oynamıştır, ancak bu rol, çoğu kez iddia edildiğinden çok daha az olmuştur. Neden Şeriatın sık sık ve çok geniş ölçüde örneğin yatırım için ödünç vermeye değil de, tüketim için ödünç vermeye cevaz vermesine çalışılmıştır? 19. ve 20. yüzyılın başlangıcında, müslüman ülkelerde sermayelerin sanayiye yatırılmasından, yatırımlar için hisse senetli şirketlerin kurulmasından çekinildiği kesin bir olgudur fakat, Şeriat'ın buyruklarının bunda pek büyük bir etkisi yoktur. Bu buyruklar, özellikle, devrin tüm toplumsal yapısının gerektirdiği tutumları kutsallaştırmaya yaramıştır.

Bunun açık bir kanıtı, müslüman olmadıkları halde, müslüman ülkelerin toplumlarınınkine benzer bir yapıya sahip olan toplumlarda da aynı olayın meydana gelmesidir. Kur'an'daki yasaklamanın,kuşkusuz,hiçbir biçimde etkilemediği Çin ve Japonya örneğini ele alalım.

Bir Çin iktisatçısı, 1935'de, şunları yazıyordu:"Çinli tecimenlerin, militaristlerin ve Devlet memurlarının ellerine geçen özel servetler sanayiye yönelmemiş, tersine,büyük kısmıyla taşınmaz mallara (gayrimenkule) ve bankalara yatırılmıştır.Bu insanlar sanayi alanına atılmak için gerekli yeteneklerden ve bilgilerden yoksundurlar".[59] Çin sosyalizminin zaferi öncesinde bir diğer iktisatçı da şunları yazıyor: "Çin'de en fazla eksik olan şey sanayi sermayesidir. Ne yazık ki, modern bankalarda birikmiş olan sermaye ancak kısa vadeli krediler biçiminde sanayide kullanılmıştır.İş bankası (la banque d'affaires) henüz gelişmemiştir ve bu, ülkenin sanayileşmesi için mutlaka gerekli olan bir etkinlik dalıdır".[60] Hisse senetli şirketler ise güçlükle kurulabilmiştir. R.Wagel, 1915'de "Bugün bile, Çinliler hisse senetli şirketler yoluyla iş yapma ilkesini kavramamışlardır...Banka dahil, tüm işleri pratikte özel kişiler yürütürler ve kontrol ederler". diye yazıyordu.[61]

Japonya'da da durum aynıdır, birinci Meiji döneminden, yani 1868'den itibaren girişilmiş olan güçlü modernleşme çabasına rağmen, 1914-1927 seneleri arasındaki dönemden şöyle söz edilebiliyordu:"Doğrudan doğruya sanayi yatırımı yapmaya hazır olan Japonların sayısı çok sınırlıydı. Çoğunluk, tasarrufunu bankalara, tasarruf sandıklarına, postahanelere yatırmayı yeğliyordu ve sanayi sermayesinin çoğunu, bu amaçla tahvil karşılığı nakit toplayan, bu kuruluşlar ya da sanayi bankaları, resmi bankalar sağlıyorlardı."[62] Sanayileşmenin başlangıcında, muazzam sermaye sahibi olan en büyük aileler, parababaları bile,"önceleri,bu denli büyük bir sermaye harcamasını gerektiren işletmelere -bunların karlılığına ilişkin birtakım belirtiler ortaya çıkmadan önce- katılmakta tereddüt ediyorlardı.Böylece, ilkel japon kapitalizmi, Devletin

desteğinde olan ve Devletin yardımıyla yetiştirilen bir (tür) sıcak sera ürünü olarak nitelendirilebilir. Büyük özel sermaye, tecimde banka ve kredi işlemlerinde, özellikle, güvenilir ve karlı olan Devlet tahvilleri alanında kalmayı yeğliyordu. Küçük sermaye ise kırsal alandan ayrılmak istemiyordu, zira, tecim, tefecilik ve ayrıca da yüksek toprak geliri, tarıma yatırılmış olan sermayenin sanayi alanına akmasını önlüyordu".[63]

Tüm bu anlatılanlar, sadece pek az sözcüğü değiştirilerek, İslam ülkeleri için de ifade edilebilir. Görüldüğü gibi, tüm bu toplumlarda genel olarak saptanan bu durumun nedenlerinin, yüzyıllar boyunca o denli rahatça sürüp gelen, Orta-Çağ hıristiyan Avrupasını da etkileyen ve onun kapitalizme doğru gelişmesini hiçbir biçimde engellememiş olan doğmatik yasaklama ile hiçbir ilişkisi yoktur.Bu durumun, "İslam özü" ile hiç bir ilişkisinin olmadığı görülmektedir. Bu sözkonusu durumun nedenleri ekonomiktir.

Bir sanayi yatırımından beklenecek olan kar, bu yatırımın başka bir alanda kullanılmasından umut edilebilecek olan kardan daha az olduğu sürece sanayi alanında yatırım yapmaktan kaçınılması normaldir. İyi dikkat edilsin ki, sadece brüt miktar, tam deyimiyle "kazanç" (yani, tüm elde edilen gelir-ÇN) olarak değil,fakat, aynı zamanda, hem ekonomik açıdan (örneğin,Keynes'in üzerinde ısrarla durduğu "likidite" açısından),hem de sosyal planda -esas olarak itibar açısından- düşük olan bir kazançtır bu. Belirli bir toplum tipinde, toprağın "likidite"si paranınkinden düşük olmayabilir.[65] Japonya konusunda,W.W. Lockwood, toprağa yapılan yatırımların ya da karı anamala eklemenin (thesaurisation) üstün avantajlarını, -Keynesci bağlantıları tümüyle kabul edilmese bile- bence, karşı çıkılmaz bir biçimde dile getirilmektedir.

"Sanayi-öncesi türde, yoğun nüfuslu bir tarımsal ekonomide toprak geliri, nüfusun baskısı ve küçük toprak işleticisinin pazarlık gücünün azlığı nedeniyle, yüksek bir düzeyde kalmıştır. İşlenebilir toprakların artması, toprak gelirini kolayca azaltmamıştır. Toprak, diğer üretim öğelerine (facteurs)

kıyasla, sahibine başka yararlar da sağlar; toprak sahipleri sınıfına dahil olmaktan gelen büyük bir siyasal ve sosyal itibar, göreli olarak düzenli ve güvenilir bir gelir, gerektiği zaman kolayca paraya çevrilme ve -bu koşullarda- toprak sahibi, tahsildar, tefeci işlevlerini bir arada yürütmenin sağladığı kazanç fırsatları. Aynı avantajlar değerli madenlerin, ve sanat hazinelerinin birikiminde çeşitli derecelerde görülür. Toprak sahibi olmanın ya da servet biriktirmenin (karı anamal'a eklemenin) yeğlenmesi, yani sermayeler elde etmek için sanayi işletmelerine ya da tecimsel işletmelere yapılacak olan yatırımların kazanç oranını yükseltir.Bu tip bir toplumda, böyle yatırımları yeterince çekici hale getirecek perspektifler (görünümler), pazarın sınırlı karakteri, teknikteki yerinde sayma (gelişmeme) ve tarımla ilişkisi olmayan etkinliklere duyulan güvensizlik ve bunların itibarsızlığından dolayı sınırlıdır. Yeni ekonomik serüvenlerin tüm maliyeti ve rizikoları, bu koşullar içinde, hesaplandığında elde edileceği iş serüvenlerinde olduğu üzere, kısa bir sürede yüksek kazançlar sağlayabilecek olan durumların dışında, yeni bir yatırım cazip değildir."[66]

Zaten, kapitalizmin başlangıcında,ilkel sermaye birikimi döneminde Avrupa'da da aynı şey oldu. M. Dobb,"Sanayide kazançlı bir yatırım için gerekli olan koşullar, kapitalizmin bu ilk yüzyıllarında henüz tümüyle olgunlaşmamıştı. Karşılaşılan güçlükler, işin baht ya da rastlantıya bağlı oluşu ve özel girişime ayrılan sermayenin likiditesinin çok az olması yüzünden,yatırımları başka alanlara yapmak yeğleniyordu. Sanayi yatırımını oldukça yüksek bir düzeyde çıkarmak için gerekli olan temel koşullar, yoğunlaşma süreci (processus de concentration) eski mülk sahiplerini mülklerinden edecek ve esaslı bir mülksüzler sınıfı yaratacak denli gelişmeden önce oluşamazdı"[67] diye belirtiyor.

18.yüzyılın sonuna dek"sanayinin durumu çok geniş ölçüde bir sermaye yatırımını çekecek denli cazip değildi. Bu dönemde, özellikle -genel olarak görüldüğü üzere- ayrıcalıklı bir tecim söz konusu olduğunda tefecilik ve tecim, çoğunlukla baht ve rastlantıya dayansalar bile, daha yüksek kazançlar sağladıkları için çekiciydiler."[68] Kapitalist girişimlerin başlangıç döneminde, Batı Avrupa'daki koşullar, kuşkusuz, birçok açıdan bugünkü müslüman Doğu'daki koşullardan farklıdır. Ancak, bazı ortak öğeler ile uygun özgül öğeler, tıpkı üç yüzyıl önce Avrupa'da olduğu gibi,müslüman Doğu'da da sanayi yatırımını pek çekici kılmıyordu. Hem Türkiye, İran, Mısır ve sanayileşmenin başlangıcındaki Japonya'da, hem de tecim dönemindeki Avrupa'da Devletin önemli bir rol oynaması bu nedenledir.[69]

Zaten, müslüman devletlerdeki modernleşme eğiliminin başlangıçlarında, başka bir deyişle, Avrupa'nın değerlerinin buralara sızmaya başladığı sıralarda, bu eğilime karşı bir direnci haklı göstermek için tefeciliğin ve rastlantıya bağlı tecimin dinsel olarak yasaklanmış olduğu yeterince sık olarak gündeme getirilmiş değildir. Aslında bu yasaklama etkin ve sorumlu müslümanların pek umurunda değil gibiydi. Modern İslam tüzesini en iyi bilenlerden birinin dediği gibi, "her ne kadar Şeriat tüm alanlarda geçerli idiyse de, yaşamın tüm dallarına saf ve tam olarak hiçbir zaman uygulanmamıştır.Tecim tüzesi konusunda da durum böyledir. Gerçekte, burada da "tefeciliğin" ve spekülatif (vurguncu) sözleşmelerin öğretisel olarak yasaklanması, tecimenlerin tecimsel yaşamda dayanılamayacak denli sert buldukları gereklilikler yaratıyordu. Sonuç olarak, şikayet mahkemesi,piyasayı kontrol eden zabıta ya da resmi olmayan tecim mahkemeleri gibi -birbiriyle yarışan- yargı mercileri kısa süre içinde kurulmaya başlandı".[70]

19.yüzyılda İslamın merkezi ve kalesi olan,sömürgeleştirilmemiş müslümanların büyük çoğunluğunu otoritesi altına alan ve Avrupalılaşma yolunda ilk kararlı adımları atan Devlet'te, yani Osmanlı İmparatorluğu'nda,

bu dinsel kuralların kesinlikle tanınmamasını gerektiren yasal önlemler çok geçmeden alındı. Örneğin, hicri 1268'de (1851-52) faiz oranını düzenlemekle ilgili bir imparatorluk fermanı, ne gerekçeleri açıklarken, ne de madde metinlerinde, dinsel yasaklamaya hiçbir imada bulunmuyordu.

"Genellikle, tüm halkın, özellikle de, eyalet kapitalistlerinden çok aşırı oranlarda, ya da bileşik faizler (faize faiz yürütme) gibi yıkıcı koşullarla ödünç para almak durumunda kalan toprak sahiplerinin ve çiftçilerin çıkarlarını korumak amacıyla,faiz oranının, değişmez olarak,%8'e indirilmesini sağlamak amacıyla, tüm bu alacakların incelenmesine karar verilmişti. Bu amaçla çıkarılan fermanlar, bu sistemin tüm Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanmasını buyuruyordu".[71]

Pratik güçlükler nedeniyle değişiklikler yapıldı.1268 tarihli fermanda önlemin, yabancı tebalara olduğu gibi, "Osmanlı, müslüman ya da diğer tecimenlere de uygulanacağı bildirilmişti. Yetimlere hayır kurumlarına, ve evkaf'a ait meblağ üzerinden verilen avansların faizinin "geçmişte olduğu gibi %15 olarak belirlendiği" de söylenmişti.[72] 1863'de, imparatorluk tarafından kabul edilen Deniz Tecimi Yasası, "yasada belirlenmiş olandan da daha yüksek bir oranı bulan" -denizcilik kazancını oluşturan- faizlere ve "yasal faiz"lerle sermaye ödemelerine (md.158,155 ve 159) değinerek, "adi kontrat"ı (contrat a la grosse) ilgili Hollanda ve Fransız yasalarındaki gibi değerlendiriyordu.[73] Aynı yasada, sadece, çok ayrıcalıklı durumlarda,bazı dinsel (hanefi) tüzecilerce kabul edilen, (dolayısıyla) genel olarak (ya da, tümüyle) yasaklanmamış olan sigortalara ilişkin -ve çeşitli avrupa yasalarından uyarlanarak oluşturulmuş olan-[74] maddeler 11. fasılda yer alıyordu.[75] Osmanlıyı Avrupalılaştıran Islahat'ın ikinci büyük fermanı, 18 Şubat 1856 tarihli Hat-tı Hümayun, 24. maddesinde, Devleti:"bankaların ve benzeri kurumları oluşturulması ile görevlendiriyordu.[76] Ve on bir yıl sonra, Dışişleri Bakanlığının, Osmanlı Devletinin Avrupa ülkelerindeki elçilerine, bu programın uygulanışına ilişkin olarak yabancıları aydınlatmak için yolladığı genelgede şöyle deniliyordu:"İmparatorluk yönetimi, ülkenin tecim ve sanayisini geliştirecek olan büyük kredi kurumlarının oluşturulmasını tüm gücüyle kolaylaştırdı...Bunların daha çok sayıda ve yararlarının da daha yaygın (ya da geniş) olması İmparatorluk Yönetimine

bağlı değildir".[77] Kurulan bankalar arasında Ziraat Bankası da (1888) vardı,yönetmeliğinde şu maddeler bulunuyordu:1.Çiftçilere ödünç para vermek; 2.Faizle sermaye almak için kurulmuştur (madde 2), her mevduata %4 oranında faiz öder (madde 8), ödünç verdiği her meblağdan %6 oranında faiz alır (madde 29)".[78]

Ancak, Osmanlı Devleti, içinde bulunduğu mali güçlükler nedeniyle uzun süreden beri faizle borç almak zorunda kalmıştı. 1840'da, ilk kez, kağıt para yerine geçen ve %8 oranında faiz getiren, bir tür, hazine bonosu çıkardı.[79] Bunlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun dış borçlar ya da konsolidasyon (uzun vadeye çevirme) yoluyla umutsuzca kurtulmaya çalıştığı dalgalı bir borcu oluşturan ünlü kaime'lerdir. Konsolideki borcu 1857'den itibaren çıkarılan ve faiz de getiren rant (ya da, yıllık faizli) hisse senetleri oluşturuyordu.Şunu da belirtmek gerekir ki, Osmanlı yönetimini genel borçlarının faizlerinin sadece %50(sini ödemek, sonra da, 1876'dan itibaren,hiç ödememek zorunda bırakan mali iflas dömeni de Halife Abdül Aziz, kendini ayrıcalıklı tutarak elindeki 8 milyon adet senedin fazlerini tam olarak almayı sürdürdü. Mithat Paşa'nın önderliğindeki müslüman ıslahatçıların manifestosu (bundan birkaç ay sonra tahttan indirilmesi söz konusu olacak olan) Abdül Aziz'i bu tutumundan dolayı suçlamaktadır.[80]

Bunlar, faizin açıkça uygulanımıyla ilişkili konulardı. Fakat, faizin bir faiz elde etmeyi sağlayan durumların tümü (yani, bu işin kaçamak yolları da) incelenmiş olsaydı, gerçekten çok ilginç bir tablo ile karşılaşılacaktı. Örneğin, iyi bir fransız gözlemci, Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin olarak, 1861 yılında, Vakıfların ya da hayır kurumlarının çeşitli kiralama işlemlerinden,pratikte, Diyanet İşleri yönetimince çok yüksek faizle gelirler elde edildiğini belirtir. Diyanet İşleri, bir mülkü, değerinin onda biri kadar bir meblağ ödeyerek (pek de yasal olmayan bir biçimde) sahibinden "satın"alır. Mülkün eski sahibini sınırsız kira sözleşmesiyle (mülkün temliki hakkına da sahip olarak) kiracı olarak tutar ve böylece, her tür soyguna karşı da korunmuş olup, çoğu kez, mülkü alırken yatırdığı paranın iyi bir faiz gelirini oluşturacak biçimde çok yüksek ücreti alırdı. Kur'an'ın tefecilikle ilgili ayetlerini sıralayan M.B.C. Collas,"bu ayetleri unutan din adamları Tanrıyı bir Shylock haline getirdiler"diye yakınır[81]

Kısacası, 19.yüzyılda ve 20.yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'nda, tüzel metinlerde, faizin Kur'an'da yasaklanmış olmasına olumsuz bakıldığı görülmektedir: Mecelle'nin -Osmanlı İmparatorluğu'nun "Uygar Yasası"nın faizle ödünç vermekten söz etmemesi bunun en açık belirtisidir. Bu utanç verici suskunluk anlamlıdır. Fakat, Mecelle Osmanlı tüzesinin sadece bir kısmıydı.[82] Kur'an'daki görüşü biraz olsun yansıtan,yasal faiz oranıyla ilişkili maddenin tüzel metinlere girmesini sağlayan yeni bir yasanın çıkması için 36 yılın geçmesi gerekti. 9 Recep 1304 (3 Nisan 1887) tarihli yasa %9 gibi uzlaşmacı bir faiz oranı belirliyor, ancak,aynı zamanda, bu meblağın verilen borç miktarını aşmaması gerektiği öngörülüyordu.[83] Tefeciliğin yasaklanmasına (muammalı) bir açıklık getiren bir ayeti anımsatıyordu bu:"Kat kat faiz alarak yaşamayınız" (3.125/130). Kolay, ancak tartışılır, olan,iyimser bir yoruma göre, yasa kutsal metini gözönünde tutmuştur.Fakat, aynı yasa Jüstinyen'in, Hazreti Muhammed'den yüz yıl önce, hıristiyan aktöresi adına, yasaklamış olduğu bileşik faizi (faize faiz yürütmeyi) yasaklamayı göze alamıyor.

Aynı yasaklamayı Muhammed'in de yapmış olabileceği düşünülebilir. Yasa bileşik faize belirli üç durumda cevaz vermektedir. (tecimsel konularda, taraflar arasındaki üç yılı geçmeyen anlaşmalar için, vd.)

O halde, çoğu kez söylenildiği gibi,kredinin (olağanüstü durumların dışında) faizsiz olarak verildiği bir iktisadi uygulamadan ödünç verilen paranın faiz getirdiği bir diğer iktisadi uygulamaya geçiş değil, karmaşık usullere göre kar ederek (ya da, faizle) ödünç verilen bir uygulamanın, genellikle daha düşük bir kazanç (faiz) oranının açıkça görüldüğü, hesaplandığı,modern tekniğe dayanan kurumların,bankaların, kazanç sağlayarak (faizle) ödünç vermenin gerektirdiği tüm işlemleri açıkça yaptıkları, bir diğer iktisadi uygulamaya geçiş söz konusuydu. Sıkıntılar sonradan başladı. Bunların nedenlerini bulmak için önemli ve uzun, üstelik de güç, araştırmalar yapmak gerekecektir. Kuşkusuz, din adamları ortaya çıktı. Ancak, olgulara bakıldığında, bankaların kendi alanlarına el atmaları olasılığından kaygılanan eski tarz tefecilerin de dine pek yabancı kalmadıkları anlaşılır.[84]

Fas örneği aydınlatıcıdır.Fas'ın ileri gelenleri ve dinsel otoriteleri, 1908'de, Sultan Abdül Aziz'in tahtan indirildiğini ilan ettiler. Bu sultana ilişkin şikayetler çoğalmıştı. Özellikle iradesizliği ve zevke düşkünlüğü Avrupalı maliyecilerin İmparatorluğa, Fransa'nın üstleneceği bir siyasal iktidarı ele geçirme hazırlığını da içerecek biçimde, el atmalarını kolaylaştırmıştı.[85] Sultan, 1906'da, Algesiras'da yabancıların yönetiminde olarak bir Devlet bankasının kurulmasını kabul etmek zorunda kalmıştı. Hükümdarlığının başlangıcından itibaren çok yönlü bir yenilik olarak, kökü kısmen Kur'an'a dayanan,ancak eşitsizce dağıtılan ve rastlantıya bağlı bir gelir sağlayan geleneksel vergilerin yerine, verginin ussal bir tarzda toplandığı, adil bir vergi sistemi (tartib -tertip-) getirmek istemişti.[86] Tüm bu olgular, yani Avrupa maliyesine bağlı olmak ve yararlı yenilikler yapmak çabaları, kimileri ulusalcı bir duyguyla, kimileri maddesel çıkarlarını korumak amacıyla, kimileri de bu ikisine karmaşık bir bileşiminden oluşan duygularla hareket geçen Faslıların şiddetli muhalefetiyle karşılaştı."Emir Mulay Abdül Aziz Şeriat'a ve usa aykırı işler yapmış, (Kur'an'da buyurulan) zekat 'ın ve öşürün (oshor) yerine tertib'i (tartib) ve faizle para veren bankayı koymuştur,bu (ise) işlenebilecek olan günahların en büyüğüdür".[87] diyen Fas ulemaları (olema) şikayetleri bu durumu açıkça göstermektedir. Yurtseverce öfkenin, din tutkusunun (taassubun),burjuva ikiyüzlülüğünün güzel bir karışımı! Kuşkusuz, bu metni imzalayanların arasında tefecilik yapmamış olan ya da tefeciliği Şeriatın otoritesine uyarlamaya kalkışmamış olan bir tek kişi bile yoktur.Fas'taki tefeciliğe ve din otoritelerinin bunu nasıl gizlediklerine ilişkin olarak daha önce anlattıklarımız ve E.Michaux-Bellaire'in bu konuda vermiş olduğu ayrıntılı bilgiler okununca durum anlaşılacaktır.

Avrupa'nın, ya da Avrupa'yı taklit etmeye yönelen, modernleşme yanlısı yerli yönetimlerin[88] kabul ettirdikleri modern bir banka sisteminin gelişmesi en sofu müslümanları bile, gittikçe artan bir biçimde, yoldan çıkarabilecektir. Çoğu, Kur'an'ı ve Fıkıh'ı hiç umursamıyor, diğerleri de bayağı hilelere başvuruyor, bunu ulusun refahı için yaptıklarını söylüyorlardı, bir kısmı da dinsel bakımdan daha sağlam dayanaklar bulmaya çalışıyorlardı.

Fetvaların ve öne sürülen görüşlerin bir kronolojisini çıkarmak belki de gerekçeleri ve uygulandığı çevreleri belirlemek için fetvaları ve arşivleri bulundukları ve muhafaza edildikleri yerde derinlemesine incelemek gerekecektir. Ben burada oldukça kolay erişilebilecek birkaç işaret noktası belirlemekle yetineceğim.

Normal olarak, Osmanlı hükümetinin yukarda belirtilen kararlarını da kapsaması gereken Türk fetvaları fazla büyük bir ilgi uyandırmamış gibidirler. Çoğu yazarlar, bu belgelerden (bunların varlıklarından) emin olarak söz ediyorlar fakat, anlaşılan o ki, kimse bunları görmüş değil. 1907'de, Kahire'de bir konferans veren bu yazarlardan biri, Abdülaziz Şaviş, "gerçek bir müslüman olan Osmanlı yönetiminin, Kur'an'ın buyruklarını bir an bile kasten yerine getirmeyi düşünmemiş olabileceği kabul edilemez" diyordu.[90] Bu sözleri biraz kuşkuyla karşılamak gerekir.

Tüm liberalliğine karşın, Mısır'da 1899'dan ölümüne dek (1905) baş müftülük yapmış olan ünlü reformcu Şeyh Muhammed Abduh, 1903'de tasarruf sandıklarına yatırılan ve , kuşkusuz, faiz getiren paralara cevaz verildiğini bildiren bir fetva çıkardı. Tefecilik türündeki faiz ile yasal bir işin karına katılmak arasında bir ayrım yaptığı ve bankaların verdiği faizlerin bu ikinci kategoriye soktuğu görülüyor.[91] Her ne kadar R.P.Jomier bu fetvanın metnini ve böyle bir fetvanın çıkarıldığını belirten kesin kaynağı bulamamışsa da, böyle bir fetvanın çıkarılmış olduğundan kuşku duymaya gerek yok. Ölümünden üç yıl sonra yayınlanan bir tezdeki "merhum ile düşmanları arasındaki bu konuya ilişkin tartışmalardan, kavgalardan" söz eden ve Şeyhin anısına yazılmış olan bir yazı bu fetvanın konusunun aslının olduğunu göstermektedir.[94] Posta İdaresinin tasarruf sandıkları kurabileceğine ilişkin olarak çıkarılan 14 Şubat 1904 tarihli Hidvi Kararnamesiyle (Muhammed Abduh ile yapılan istişareye dayanılarak) bu sandıkların en fazla %2.5 oranındaki faize "temettü" (dividende) denilmekle Kur'an'daki yasaklamanın kapsamından sıyrılındığı zannedilmişti.Sadece sözde kalan bu değişiklik ile,para yatıran kişi "yatırılan paraları her türlü tefeciliğin dışında Şeriata uygun olarak kullanması için" İdareyi yetkili kıldığını belirten bir Vekaletname imzalamakla vicdanını rahata

kavuşturmuş oluyordu. Bu tam bir tutarsızlıktı, zira söz konusu kararnameyle gerçekleştirilen işlem Şeriatın -tartışılmaz bir biçimde- "tefecilik" olarak kabul ettiği uygulamayı içeriyordu. Ne var ki, çoğu kez, vicdanları -kabul ettikleri varsayılan- Şeriata gerçek bir uygunluk değil, sakinleştirici bir söz huzura kavuşturuyordu.

Lahor'da çıkan, (Urdu dilindeki) günlük müslüman gazetesi Paisa Akhbar, Ahmet Ali Muhaddis başkanlığındaki onsekiz ulemadan oluşan bir kurula,1908'de şu soruları yönelitmiştir: Bir müslüman,belirli bir süre içinde faiz almadan bir bankaya para yatırabilir mi? Bir komisyon ücretinin alınması karşılığında bir yerden bir başka yere çek ile para yollayabilir mi? Bu iki soruya da olumlu yanıt verilmişti. Gerçekte, bankaya yatırılan para tefeciliğe yola çabilir, yani faiz getirebilir. Fakat, müminin amaçı faiz elde etmek değil, hiçbir günah işlemeden servetinin güvenliğini sağlamaktı. Alınan komisyon da faiz değil, bir emek karşılığı olan bir ücrettir, dolayısıyla, alınmasında bir sakınca yoktur.[96]

Burada belirtilmesi gereken şudur: Söz konusu fetvalar, ekonomik süreç içinde tümüyle ikinci derecede bir rol oynamıştır. İyice düşünülecek olursa bu olgunun kuramsal önemi anlaşılacaktır. İdealist bir tarih görüşüne ya da, daha açık bir ifadeyle, marksist tezlerde ortaya atılan dinamizme aykırı olan bir dinamizm öne süren bir görüşe göre, kaçınılması olanaksız istisnaların dışında, genellikle kutsal kitaplarındaki yasaklamaya uygun davranan müslümanlar, ancak yetkili din adamlarının bu konuda verdikleri karardan sonra kendilerini serbest hissediyorlardı. Fakat, durumun tam tersine olduğu kuşkusuzdur.faiz ile ödünç vermeye caiz kabul eden fetvalar, muhtemelen kimi kez, bu konuyla ilgili yasalara eşlik etmiştir. Bu fetvalar ne bu yasalardan önce çıkmıştır, ne de bunları belirlemiştir. Olsa olsa, tümüyle iktisadi ve siyasal nedenlerden dolayı şu ya da bu önleme başvurmaya kararlı olan yöneticiler için onları dinsel kamuoyuna karşı desteklemek isteyen din adamlarının rızasını almak gibi bir formalite söz konusuydu. Bu metinler öylesine geçiştiriliyordu ki geride bir iz bile kalmıyordu onlardan. Sorunlara daha ciddi ve daha içten olarak eğilen Muhammed Abduh aynı anlamda bir fetva çıkarmaya karar verdiğinde, bazı kaygıları yatıştırabildi, bazılarının (artık) gidişata boyun eğmeye karar vermelerini sağladı ve eskiye özlem duyanların (integristes) itirazlarına yol açtı.

Ancak, ülkenin genel ekonomik yaşamı açısından tüm bunlar pek önem taşımıyordu. Bunun en güzel kanıtı, Muhammed Abduh ile onun sadık müridi Reşit Rıza'nın, fetvanın gerçek önemi (ya da, etkinliği) konusunda hiçbir umuda kapılmamalarıydı. Fetvanın pratik karşısında tutunamayacağını iyi biliyorlardı. Üstadın düşüncesini nakleden Raşit Rıza şunları yazıyor:"Modern eğitimden geçmiş birçok insan, müslümanların yoksullaştığını, kendi yurttaşlarından faizle ödünç almalarının yasaklanmış olması nedeniyle, servetlerinin (faizle borç almak zorunda kaldıkları) yabancıların eline geçtiğini zannediyor. Bunlar, gerektiğinde, (ancak) yabancılardan, faiz karşılığında, ödünç alabiliyorlardı...Bu bir hatadır, durumu derinlemesine incelenseydi, bu hataya düşülmezdi. Ne var ki, müslümanlar, çoğu hareketlerinde artık dini dikkate almıyorlar. Şayet, böyle olmasaydı, kendilerini yıkıma götürmekten başka bir sonuç vermeyen tefeciliğe kapılıp borçlanmazlardı."[97] Mısır'daki -üstünkörü bir biçimde kamufle edilerek uygulanan- tefecilik yöntemlerinden bazılarının ayrıntılarıyla anlatmaktadır.[98] Orta-Çağ konusunda bazı yanılgılara düşmekle birlikte -kronolojik sınırlanıma düşmekten sakınılarak- kabul edilebilecek olan genel bir kural öne sürüyor:" Tefecilik tüm dinlerce yasaklanmıştır. Fakat,aynı ölçülerde olmasa bile, halklar bunu (tefeciliği) uygulamaktadır. Müslümanlar (önceleri) uzun süre tefecilik yapmaktan kaçınmışlar, ancak sonunda onlar da diğerlerini taklit etmişlerdir. Yarım yüzyıldan beri, tüm müslüman ülkelerde faiz ile ödünç verilmektedir. Gerçekte, önceden de, tefeciliği Şeriat'a uygun gösteren bir hile ile uygulanıyordu ve tüzecilerin çoğu bunu kabul etmişlerdi. Örneğin,reşit olmamış yetimin ve öğrenim gören öğrencilerin parasını işletmek caizdi."[99]

Gerçi, aşağı Hint kıtası örneği, bazı bölgelerde pazar teciminin geleneksel uzmanlaşmaya dayanması, müslümanları bu işle uğraşmaktan alıkoymuştu, fakat çağdaş devirde modern işlemlerin gelişmesi, leyhteki ya da aleyhteki tüm fetvalardan önce, bu engeli yıkmıştı. Bu yüzyılın ilk çeyreğinde, Pencap'ta"müslüman tarımcı bile din buyruklarını işin gerekleriyle bağdaştırmaya başlıyor ve bunların binlercesi (para tanrısı-ÇN) Mammon'un önünde diz çöküyor. Bunlar çeşitli aşiretlere mensuptular ve içlerinde Seyyidler bile var. %12 ile %50 oranları arasında faiz alıyorlar.

Bu yüksek faiz oranları faizciliği çekici hale getiriyor."[100] Faiz tarzlarına ilişkin konulardır. Ancak, modern bankaların gelişmesi de müslümanları etkiledi. Bunları, ilkel İslamın kurallarına dönülmesini coşkuyla savunan bir müslüman söylüyor ve ona inanabiliriz. Daha, İkinci Dünya Savaşından önce büyük işler yapan ve müslümanlar tarafından, müslüman sermayesiyle yönetilen Hint bankalarını sayıyor: Şimdi Pakistan'a dek yayılmış olan Bombay'daki Habib Bamn, Haydarabat Bank ve Madras'taki ve başka yerlerdeki diğerleri. Biraz içi burkularak "Doğal olarak, bu bankaların hepsi de Avrupa modeline göre kurulmuştu ve faiz alıyorlardı (indulging in interes)" diye ekliyor.[101] Biraz daha ilerde bir genelleme yapıyor ve yine, karşı eğilimi de örnekleriyle göstermek isteyen yetkin bir kişinin uzmanca bir değerlendirmesiyle karşılaşıyoruz:"Bugünkü dünyadaki tüm müslüman ülkelerin faizi resmen hoşgörü ile karşılamaları, müslümanlık açısından kuşkusuz acı bir durumdur".[102]

Muhammed Hamidullah'a göre, aşağı Hint kıtasında, her ne denli cüzi oranlar içerse de, faizsiz (olarak nitelendirilebilecek biçimde) ödünç verilmektedir.[103] Gizli toplumsal güçlerin etkisi altında kalan müslümanların pratik, içe dönük, ancak sürekli revizyonizmi ile dinsel ideal arasında birdenbire ortaya çıkan uyumsuzluğun yarattığı fiili duruma karşı gösterilen gecikmiş bir tepki, göreli olarak yeni bir gelişme ve bir bilinçlenme söz konusudur. Bunda marksizmin yaygınlaşmasının da önemli bir rolü olmuştur.Ancak tanyeri ağarırken uçan Minerva kuşu hakkında Hegel'in söylediği ünlü söz bugünkü büyük dinlere uygun düşüyor. Kapitalizmin yarattığı sonuçların en azından bazılarının hıristiyan idealine aykırı olduğunu hıristiyan kiliseleri ancak son 20-30 yıldan beri nasıl birdenbire keşfettilerse, aynı şekilde, koyu müslümanlar da dindaşlarının davranışından birdenbire dehşete kapıldılar. Şunu eklemek gerekir ki, komünist bir hareket gibi dine aykırı ideolojik bir harekette, ideolojiye yabancı olayların amansız baskısı, hareketin ideal temelleriyle gerçeklik arasındaki, gittikçe artan, kopmanın ayrımına varmaları için ideologlarla yöneticileri zorlamak açısından bir o denli gerekli olmuştur.

Şu son zamanlarda Katolik kilisesinin kendi geçmişinde birdenbire keşfettiği ve yermeye kalkıştığı zafer sarhoşluğu sadece katolik kilisesine özgü bir hastalık değildir. Gerçi bir iktidarı kontrolü altına almayı başaran her

ideolojik hareket, bu iktidar ciddi bir sarsıntı geçirmedikçe, bu zafer sarhoşluğuna kapılır. Bir süre sonra, coşkular azalınca rahat bir konformizme saplanılır, ilk hızı bir ideal ve boş avunmalara uygun bir biçimde indirgeyen rahat bir konformizme saplanılır. Bu koşullar altında hareketi yöneten kadrolarda ideolojiyi yavaş yavaş toplum yaşamının ve insan doğasının gerekleriyle bağdaştırma eğilim başgösterir. Uzlaşmalar çoğalır ve uyum yeteneğiyle öğünülmeye başlanılır. Bu tatlı uyuşukluktan kurtulmaya karar vermek için uyuşmazlığın ciddi olması gerekir.

Osmanlı tüzecileri, Sarayın emirlerini yerine getiren zavallı ideologlardan başka bir şey değillerdi.Bambaşka bir kişiliği olan Muhammed Abduh, Avrupadakine benzer bir evrimin gücüne ve yararlı olacağına inanmış olan bir modernleşme yanlısıydı ve bu evrimin İslam'ın temel ilkeleriyle bağdaşabileceğini düşünüyordu. Söz konusu olan sadece bu ilkelerin geleneksel yorumlarını yeni düzenin temel yapısıyla bağdaştırmaktı, diğerleri farklı bir tutum aldılar. Tersine olarak, İslamın ilkeleriyle modern uygarlık arasında bir çelişkinin varlığını görüyorlardı. Şu son yıllara dek bu uygarlıktaki egemen ekonomik kesin olan kapitalist topluma karşı yapılan eleştiriler halka yayıldıkça bu zihniyet güçlendi. Bu çatışmada haksız olan Avrupaydı ve yenik düşmesi gerekiyordu. Avrupa'nın dayandığı sisteme karşı kendi oğullarının yönelttikleri bu eleştirileri (ki, bu herkesin gönlünde yatan toplumsal kibiri çok okşuyordu) İslam geride bırakalı çok olmuştu. İslam,müridlerinin bile bilmediği hal çareleri öne sürmüştü ve bu hal çareleri doğruydular, zira Tanrı'dan geliyorlardı. Bunları yeniden ele almak yeterliydi.

Böylece, faizsiz ödünç vererek kredi kurumları oluşturmak için bir harekettir başladı. Bugünkü dünyanın uğramış olduğu tüm yıkımlara gerçekten çare olan bu sistemin erdemlerini ifade eden bir kuram geliştirildi. Aslında, bu sistemin tek erdemi, tam bir müslümanlık ve insanlık bilinci vermesi, ümmetin yüceltilmesine katkıda bulunması, rahat bir yaşantı özleminden vazgeçmeksizin, dönemin kötülüklerine karşı yiğitçe bir mücadele duygusu uyandırmasıydı.

Her dönemde, kurtuluşlarını, hiçbir çıkar gözetmeksizin, yoksullara yardım etmekte bulan birkaç dindar ve mistik insanın yaptıkları tek tük denemelerle belki de başlangıçta bir ilişkisi olan bu hareket bugüne dek ancak

sınırlı bir başarı sağlamıştır. Hamidullah bu hareketin 19.yüzyılın sonundan itibaren Hindistan'da geliştiğini ve daha sonraları (Avrupadaki kooperatifçilik hareketinin etkisinde kalarak), yıllık ciroları, bazı durumlarda, altı-rakamlı sayılara ulaşabilen, faizci kooperatif şirketleri biçimine büründüğünü açıklıyor, üyelerinin sadece müslüman olmamasının üzerinde duruyor ve İslamın öne sürdüğü çözüm yollarının herkes için geçerli olduğunu gösteriyor. Haydarabat'ta bu şirketlerden biri, müslüman nizam hükümetinin Hindistan tarafından görevden alınmasıyla, kapatıldıktan sonra bile -müslüman olmayan biri tarafından- yeniden kurulmuştu. Ancak,Hamidullah'ın kendisinin de söylediği gibi, tüm bunlar, normal olarak faizle iş yapan kurumlara oranla çok "mütevazi" kalmaktadır. Burada da söz konusu olan, sorununa biraz değinmiş olduğumuz aşağı Hint kıtasıdır.

Ancak, (faizin halen uygulanmakta oluşunu,iktisatçıların İslam tüzesini anlamamalarına atfeder görünene)[105] Hamidullah'ın da yaptığı gibi, "müslüman ülkelerin bir geçiş evresinde olduklarını ve faizden kurtulmak için var güçleriyle mücadele ettiklerini" ileri sürmek safdil bir ütopyacılıktan, hatta, en aşırısı,olarak, burada mücadele edilen "idealist" bir tarih görüşünden ileri gelir. Kur'an'ın buyruklarını günlük yaşamda uygulamakta en kararlı olan Devlet'te, yani Pakistan'da, neler görüyoruz? Anayasa tasarısı, başlangıçtan itibaren gururla müslüman bir Devlet olduğunu ilan eden yeni Devletin evrimini etkileyebilecek yöneltici ilkeler arasından faizin çıkarılmasını öngörmüştü. Tasarı tartışıldığı sırada, Haydarabat'ta (Batı Pakistan) İndo-Pakistan Islam League Convention'un düzenlediği bir mitingde, bu hükmün anayasaya bir ilke olarak değil, gerektiği zaman uygulanabilecek bir madde olarak konulması isteniliyordu. Anayasa onaylandığı zaman (19 Şubat1956) bu karar[106] hiçbir biçimde gözönünde tutulmadı ve onaylanan anayasa metninde riba'nın hemen yasaklanmasının gerektiği, Devletin amaçlarından birinin de -örneğin ulusun refahını sağlamak,vd. ile birlikte- bu olduğu belirtiliyordu.[107] O zamanlar ortaya çıkan durum, bu satırları yazdığım sırada haftalık bir dergide okuduğum şu sözlerle özetlenebilir: "Pakistan Ulusal Meclisi, Kur'an yasasına uymadıkları gerekçesiyle, tüm faiz oranlarının kaldırılmasını isteyen bir teklifi görüşüp durmaktadır. Ancak, şimdiye dek, hep tecimsel zorunluluklar ağır basmıştır".[108] Bu arada Pakistan Devlet Bankası,

tüm Devlet bankaları gibi, faiz oranını yükseltip azaltmaktadır ve ocak 1959 tarihli tarım reformuna göre, toprakları ellerinden alınanlara %4 faizli bonolarla ödeme yapılacaktır.[109]

Kuşkusuz, metin halinde kalmaktan öteye gitmese de, faizi yasaklamak cesaretini bir tek çağdaş müslüman Devleti göstermiştir. Tahmin edilebileceği gibi, bu Devlet, ekonomik ve kültürel açıdan en geri kalmış Devletlerden biri olan, Suudi Arabistan'dır. Bilindiği gibi, bu Devlet, kuruluşu itibariyle de , entegrist (bozulmamışlık yanlısı, ya da gerici-ÇN) ve eski bir ideolojiden,ilk zamanların saf İslamına dönülmesini isteyen ve diğer müslümanları çok uzun süreden beri alabildiğince gevşekliğe düşmüş olmakla kınayan Vahabilik'ten esinlenmiştir. Kendini, göreli olarak yalıtması ve halkın büyük bir kısmının ilkel olan yaşam biçimi, bu Devlete (örneğin, hırsızlık yapanların ellerinin kesilmesi gibi) eskiye yönelik reformlarını sürdürmesini olası kılmıştır. Vahabiliğe bağlılık ve, daha da sıkıcı olanı,bu bağlılıktan dolayı, onun temsilcilerini, yani Nejd'in vahabi ulemalarını gücendirmemek zorunluluğu, siyasal yöneticilerin ve toplumun yeni kesimlerinin az ya da çok modernleşme eğilimlerini şimdiye dek frenlemiştir. Krallığın, 1850 Osmanlı ve 1808 Fransız tecim yasasından esinlenerek çıkarttığı tecim yasasında faiz hakkında, anlamlı bir biçimde, tek sözcük bulunmaması şaşılacak bir şey değildir. Buna karşın, Suudi Arabistan kentlerinde "iyilik yapmak ve kötülüğü yok etmek" için kurulmuş olan komisyonlar, yayınladıkları buyruklarda riba'nın her türünü yasaklamışlardı.[110] Suudi Arabistan'ın, 1950'de, Suriye'ye verdiği ödünç, özellikle faizsiz olarak tanımlanmıştı.[111]

Anlattıklarımızı bir sonuca bağlamanın zamanı geldi. Son sayfalardaki olguların eksik fakat oldukça özlü bir biçimde gözden geçirilmesi bence şu görüşün doğruluğunu ortaya koymaktadır:İslam ile kapitalizm arasında temelden bir zıtlık olduğu görüşü bu tez iyi niyete de dayansa,kötü niyete de dayansa, bir efsanedir. Kuramsal planda İslam dininin kapitalist üretim biçimine hiçbir itirazı yoktur. Modern kapitalist ekonomik sistemin kurulması için gerekli olan ve (onlar olmaksızın) kapitalistik bir sektörün gelişimini az ya da çok engelleneceği bazı özel iktisadi uygulamaların Orta-Çağ'da din tarafından yasaklandığı doğrudur. Ancak, bu yasaklama başlangıçtan itibaren, pratikte

geçerli olmadı, öyle ki, söz konusu kapitalistik sektör Orta-Çağ'da eşsiz bir gelişme gösterdi. Bu dönemde ve daha sonraları, yasaklamalar bazı bölgelerde -oralardaki tipten toplumlarda çok görülen bir biçimde- bazı dinsel ya da etnik azınlıkların para teciminde uzmanlaşmalarından ve oralarda genel olarak bulunan ve müslüman olmayan toplumların pek çoğuna da girmiş bulunan sanayi alanına yatırım yapmamayı kutsallaştırmaktan başka bir işe yaramadı. Çağdaş dönemde bir yerli sanayi kapitalizmin gelişmesi modern Avrupa'da, Çin'de ve Japonya'da olduğu gibi, hep bu genel çekingenlikle karşılaştı. Ve, sanayileşme sürecinin başlangıcında, bu çekingenliğin dinsel destekliliği üzerinde çok az duruldu.

Bu sanayileşme (müslüman) Devlet'in müdahalesi sayesinde ve özellikle Avrupa'nın -nedenleri önceki bölümde ana hatlarıyla açıklanmış olan- üstünlüğünden dolayı sürüp gitti. Yerli kapitalistler -olsa olsa, özellikle çok aşırı durumlara yol açmaktan kaçınmanın dışında- bir önceki dönemde konulan yasaklara uymadılar, modernleşme yanlısı dinsel otoritelere sığınarak ve Orta-Çağ 'dan beri süregelen hilelere başvurarak, ya da geçici kazançlardan vazgeçerek, sonunda yavaş yavaş Avrupa modelini izlediler. Bankalara yatırdıkları paraların faizlerini almayı reddedenlerin durumu böyledir.

Bu kolaylıklara başvurmayı -kapitalist üretim biçiminin oluşumunu işin içine katmadan- açıkça red edene gerici (ilkel İslama dönülmesini savunan- entegrist-) bir teki ancak sonradan ortaya çıktı. Gecikmiş bir tepkiydi bu. Bu hareket, sadece, aşağı Hint kıtasında, iktisadi önemi sınırlı birkaç kooperatifin kurulmasına yol açtı ve ekonominin kapitalist sektörünün işleyişini, tıpkı Avrupa ve Amerika'da da buna oldukça benzer olan, fakat laik nitelik taşıyan bir ideolojiden esinlenen bir kooperatif hareketinde yapıldığı gibi, pek az kısıtladı. Kuramsal açıdan, İslamın buyruklarına uymaya gerçekten kararlı olan Devlet, yani Pakistan, tüm isteğine karşın, bu hareketin ortaya attığı tezleri tüzel yönden onaylamaya bir türlü karar veremedi. İktisadi açıdan en geri olan müslüman Devletlerinden sadece bir tanesi yaptırımcı, gerici bir ideolojinin etkisiyle, geleneksel yasaklamaları tüzel metinlere koymak cesaretini bir ölçüde gösterdi. Daha gelişmiş müslüman Devletlerde olan bitenlere bakarak denilebilir ki, bu Devlet, diğer Devletlerin gelişimini biraz olsun izlemişse, bu

yasakların yasal olarak, ya da pratik bakımdan yürürlükte kalmış olmaları (kuşkusuz, şayet yürürlüğe girdilerse) pek olası değildir. Olsa olsa, siyasal konjonktürlere bağlı ideolojik gelişmeler bu Devletlerden bazılarını benzeri yasalar çıkarmak zorunda bırakmıştır. Bu durumda, bu yasaların istisnaları,kaçamak yollarını öngörmeleri, kesinlik kazandıkça daha az uygulanmaları son derece muhtemeldir,meğer ki,bu Devletlerde hiç de dinsel olmayan nedenlerin etkisiyle, sosyalist ekonomi tiplerine ya da en azından Devletçi ekonomi tiplerine geçmiş olmalarından dolayı faiz oranı sorunu öneminden çok şey yitirmeye başladı. Dinsel otoriteler, bir kez daha sosyal hareketi izleyecekler ve seçecekleri iktisadi politikaların gereklerine tümüyle uygun ideolojik kanıtlamaları yönetimlere sağlayacaklardır, en büyük olasılık budur.

Dolayısıyla, tarihsel olgular, marksist tezlere tümüyle uygundur. Sosyal durumun gerekleri ve en fazla gücü elde etmek, sahip oldukları her türlü üstünlükleri ve ayrıcalıkları alabildiğine arttırmak uğruna toplumların ve toplumsal grupların yapacakları mücadelenin gerekleri, uzun vadede, ideolojiden daha ağır basacaktır. Ek olarak ve moda olan tezleri de yanıtlamış olmak için şunu da belirtelim ki, simgeler ve anlamlar dünyası evrimin tümü gözönüde tutulursa, açıkladığım öğelere oranla, sadece ikinci derecede -ve, göreli olarak, pek özerk olmayan- bir rol oynayacaktır.

BİR MÜSLÜMAN TARZI KAPİTALİZM Mİ?

Kapitalist sosyo-ekononik formasyonun egemen olduğu ülkelerdeki tüm bir ekonomiyi yöneten sektöre benzer modern bir sektörün müslüman ülkekere (model olarak) dışardan geldiğini görmüştük. Ve yine görmüştük ki, islam dininin buyrukları, önceki dönemde aldıkları biçim ile, bu sektörün işleyişinin ve her ülkenin tüm ekonomik sistemi içinde (Batı'da olduğu gibi) egemenlik kazanmaya yönelmesinin gerektirdiği şeylerle bağdaşan yeni ekonomik uygulamaların kabul edilmesini önleyememişti.

Tanımı gereğince,Batı ülkelerinde egemen olan sektörün, yapısal bakımdan, ana hatlarıyla aynısı olan bu modern kapitalist sektör, müslüman ülkelerde özel nitelikler kazanacak mıdır? Kazanacaksa, buna İslam dini mi neden olacaktır? Şimdi, bu soruları yanıtlamak önem taşıyor.

Her ulusal toplulukta, modern kapitalist rejimin işleyişi özellikler gösterir. Kuramcılar, aslında, pratikçilerin bu genel gözlemini bir açıklama yapmadan ve buna bilmsel bir biçim veremeden kabulleniyorlar. Bu bağlamda François Perreoux'nun şu yoğun ifadesini aktaralım:

"Gerçi modern kapitalizmin teknikleri hızla yayılmış ve ulusal ekonomiler arasında göze çarpan benzerlikler yaratmıştır, fakat bu ekonomilerin özgür bir örgenleşmesi vardır ve buradaki ekonomik etkinliklere katılan insanlarda ortak psişik eğilimler bulunur. Halkların psikolojisini inceleyen eski psikolojinin köhne fantazilerine hiç kapılmadan ve aceleyle yapılmış genellemelere ve bunların aşırı tutkularına karşı sert tepki göstererek, modern bilim, bir ulusun tarihinin ve kurduğu sınıflara ya da sınıflar bütününe özgü birkaç ortak karakter saptamaya başladı. Uluslararası alanda sivrilmiş bir iş adamı, yanlış da belirlese, bir ulus ile diğer ulusların girişimcileri, mühendisleri, memurları, işçileri, toprak işleticileri arasındaki farkları görmektedir. Ulusların geleneği, ve yaşantısı, mülkiyete, sözleşmeye, Devlet'e yani üretim ve değiştokuş kadrolarını oluşturan kurumlara damgasını vurmaktadır. Bu genel ve belirsiz gözlemleri aşmak isteyen iktisatçı belirli bir ulusal kapitalizmin karakteristik oranlarını belirleyecek ve bunun yapısal bir incelemesini yapacaktır... Sadece, İngilizlerin, Amerikalıların yaptıkları dışalım ve dışsatımla bu ülke yurttaşlarının arz ve talepleriyle ilgilenilmeyecektir. İngiltere'nin Amerika'nın dışalım ve dışsatımı bu ulusların toplam arz ve taleplerini gözönünde tutmak hakkımız ve görevimizdir. İktisadi açıdan ulus, kamu gücünün tekeline alınmış bir merkez yani bir Devlet tarafından düzenlenen ve yönetilen bir işletmeler (girişimler) grubundan ibarettir. Temel ögeler arasında, bu öğeleri tamamlayan özel ilişkiler kurulur."[113]

Hemen belirtelim ki, bu, en azından kapitalist ülkelerin karşılaştırmalı üreticilik düzeyi bakımından, Marx'ın bir görüşünü yansıtmaktadır.

"Bir halkın üretimi, bu halkın kendisi en yüce noktaya eriştiği sırada en yüksek düzeyindedir. Bir halk, gerçekte,kazancı değil, kazanma tutkusunu kendine amaç edinmişse sanayide en yüksek noktaya ulaşır. Amerikalıların İngilizlerden üstün olmasının nedeni budur. Şu ırk, şu eğilim, şu iklim, şu doğal koşullar...üretime diğerlerinden daha elverişlidir."[114]

"Üretimin toplumsal biçimi bir yana bırakılacak olursa, emeğin verimliliği, içinde bulunduğu ortamın doğal koşullarına bağlıdır. Bu koşulların tümü ya insanın kendi doğasına, ırkına, ya da çevresindeki doğaya indirgenebilir".[115]

Doğal olarak,bu savların düzeltilmesi gerekir. O devirdeki bilime göre, ırka atfedilen şeyi, biz belirli bir topluluğun kültür ve geleneğine atfediyoruz.Zaten, Marx'ın ve Taine'in devrinde "ırk" sözcüğünden,kısmen de olsa, anlaşılan buydu. Bu savları genişletmek ve üreticilik alanının dışına da yaymak gerekir. Aynı bir sosyo-ekonomik formasyonun ya da bir üretim biçiminin ulusal tarzlarının değişik olabilecek bu savlarda açıkça görülmektedir.

Kapitalizmin bu özel tarzının, bu özgül karakteristikleri gerçekten varsa, müslüman ülkelerde de bu türden şey bulunması çok olasıdır. Fakat, İslam dünyasında karşımıza genellikle,Avrupa uluslarından oldukça farklı ulusal tipte topluluklar çıkıyor. Bu toplulukları birbirlerinden ayıran sınırlar iyice belirlenmiş değildir ve bazılarında her şeyden önce de, arapça konuşan topluluklarda, farklı düzeylerde bir ulusal bilinç uyanmaya başlıyor. Bu toplulukların çoğunda, ulusal bilincin uyanmasına katkıda bulunmuş olan geleneksel kültür islam dininin (ulusal) benliğin önemli bir öğesi olarak iletmiştir. Bundan dolayı, ekonomik davranıştaki ulusal tarz, belirli bir ülkenin kültür tarihinin çeşitli öğeleriyle değişik biçimde açıklanabilir. Genellikle İslam dininin egemen olduğu ülkelerin bir kısmında ya da tümünde bu öğeler arasında İslam dini de bulunabilir.

Burada, iktisadi psikoloji incelemelerine yer verilebilirdi, ekonominin yaşamdaki rolüne ilişkin marksist tutum,taraftarlarının ya da karşıtlarının zannettikleri gibi, iktisadi psikolojiyle hiç de çatışmaz. Marksist tezlere göre, tüm ekonomik yapıların genel yasaları ve bunlardaki büyük değişiklikler, birinden diğerine geçiş ne bazı insan gruplarını, diğerlerinin tersine olarak nitelendiren farklı psikolojik yapılara, ne de sosyal yapının evrimi dışında kalan bu psikolojik yapı değişikliklerine bağlıdır. Ancak, bu tututumun, bireylerin ve grupların psikolojisi ekonomik sistemlerin işleyişini etkileyebilir görüşüyle çatışan bir yanı yoktur, hatta bu sistemlerin yapısı, en azından bu psikolojinin genel karakterlerini belirlemede büyük bir rol oynamış olsa da böyledir.

İktisadi psikoloji bugüne dek ekonomik alanda, özel etnik toplulukların tutum farklılıklarına ilişkin olarak ilginç sonuçlara varmış görünmüyor.İktisadi psikoloji, örneğin az gelişmiş ya da yarı gelişmiş tüm halklarda olduğu gibi, genellikle nüfusun geniş kategorilerinin ekonomik davranışına ilişkin gözlemlerde bulunmakla, ya da Avrupa ve Amerika toplumlarındaki girişimcilerin, bankerlerin, genel eğilimleri üzerine dağınık (genellikle de pek bilimsel olmayan) çalışmalar yapmakla yetinmiştir.Örneğin, bazı toplumlarda ekonomik işleyiş, diğer toplumsal işleyişlerle sıkı sıkıya bağlantılıdır diyen ve bu toplumlardaki insanların davranışını inceleyen etnografları bu bağlamda sayabiliriz.Bu etnografların çalışmaları bence, çoğu kez olabildiğince eleştirilebilir.Fakat,ne olursa olsun, inceledikleri toplumların benzerlerine müslüman ülkelerde ancak ulusal ekonominin genel çarkına kendilerini kaptırmış olan ve göreli olarak yalıtılmış olan kırsal kesimlerde rastlanılır.Hiç kuşku yok ki, kapitalist sektörün işleyişi, bu tip topluluklara özgü sorunların dışında kalır.

Müslüman ülkelerde kapitalizme özgü özel nitelikleri ortaya koymaya çalışan yazarlar,İslamı, genel olarak ve ikinci elden tanıyan birkaç iktisatçıdır. Her yerde İslama özgü özellikleri bulmayı kafasına koymuş olan müslüman ideologları da bunların arasında saymak gerekir. Batılı ve yakın Doğu'lu sosyologlarla sosyal tarihçiler daha sakınımlıdırlar, onları daha iyi bilirler.

İyi bir araştırmayla, müslüman kapitalizminin bu özellikleri konusunda az da olsa bir sonuca varılır. Ancak, bu sonuç incelendiğinde pek umut verici ve ilginç olmadığı görülür.

İslam alanında pervasızca dolaşan ve bu konuda kesin yargılarla dolu olan kitaplar ve makaleler yazan genç iktisatçı J.Austruy'e göre "İslamın gelenekçi zihniyeti kapitalizmin gelişimini kolaylaştırmadığı için" kapitalist tarzlar müslüman ülkelerin sanayi ve tecimine pek az sokulabilmiş ve "önemli işletmelerin çoğunu yabancılar kurduğundan" müslüman kapitalist işletmeler "büyük bir canlılık" gösterememişlerdir.[118] J.Austruy'un, modern ekonominin Arap ülkelerine girişinin bir tablosunu çizen J.Berque'i okuduktan sonra bu konudaki fikirlerinin biraz değiştiğini ifade etmektedir. Arap dünyasının değiştiğini düşünen Austruy, bu değişimi dikkate alacaktır.[119] Yeni gelişmeleri dikkate aldığını bildirdiği sayfalarda, aslında, İslamın sözde ekonomik eğilimi"ne bağımlı bir "müslüman ekonomisinin gerçeklerden çok uzak imgesel bir tablosunu çizmektedir. Sorunlara "idealist" bir açıdan yanaşmanın tehlikelerini en iyi biçimde gösteren bu ütopyalara ilerde değineceğim.

J. Austruy'den çok daha yetkin kişiler bu görüşü daha sakınımlı olarak öne sürmektedirler.Amerikalı sosyolog Monroe Berger, çağdaş Arap dünyasını konu olarak aldığı tutarlı bir çalışmada İslam'da rizikoya karşı duyulan geleneksel kuşkunun, arap iş adamlarının kısa vadede büyük karlar sağlayan işlere atılmayı, tarıma yatırım yapmayı ya da kentlerde arsa alıp satmayı yeğlemeriyle bir ilişkisi var mıdır diye kendi kendine sormakta ve Mısır'da tüze kitaplarında bile tahvillerin hisse senetlerine göre (güvenirlik açısından) avantajlarının gereğinden fazla"abartıldığı"nın ayrımına varan Mısır'lı iktisatçı El Giritli'den söz etmektedir. Fakat Berger de"Yakın-Doğu'daki genel siyasal ve ekonomik güvensizliğin rizikolu işlere karşı duyulan çekingenlikte bir rolü olabileceğini" öne sürüyor ve Arapların, özellikle deABD'ye göç etmiş olan Suriye-Lübnan asıllı arapların,bu yeni çevrede daha gözüpek iş adamı haline geldiklerini ifade ediyor. Bu arapların büyük çoğunluğu, aslında, hıristiyan araplardır, ancak içlerinde müslüman olanları da vardır.[121] Aynı şey, Latin Amerika ve Siyah Afrika'daki Suriye-Lübnan asıllı araplar için de söylenebilir.

Çok ilginç olan bir husus da,bu hıristiyan arapların Doğu'da yaşadıkları sürece,ekonomik etkinliklerinde müslüman araplar gibi davranmalarıdır.Öte yandan, çağdaş gözlemciler Orta-Doğu'daki müslümanların da tıpkı yahudiler ve hıristiyan yurttaşlar gibi kapitalist ekonomik etkinliğe gitgide katılmakta olduklarını belirtiyorlar.[122]

Dolayısıyla, çoğu yazarlara göre, Orta-Doğu'lu girişimciler kısa bir süre içinde kolay kazanç sağlamayı arzu ediyorlar,büyük ve uzun vadeli yatırımlardan çekiniyorlar. Birçok işi bir arada yürütmek bireysel işletmeler kurmak eğilimine sahipler. Her işi kendileri görmek istiyorlar teknik verilerin ve araştırma için yatırım yapmanın gerekliliğini anlamıyorlar. Bunlar bireycidirler, fakat başkalarını hiçbir deneyime dayanmadan yönetirler. Bu eğilimlerinin yüzünden elde edilen başarılar tutarsız oluyor, yapılan yatırımlardan doğru dürüst bir sonuç alınmıyor.[123]Çoğu kez de, bu tutumun nedenlerini sıralıyorlar: Müslümanlıkta tefeciliğin yasak olması, kadercilik ve (daha geçerli bir neden olarak da) düşünce yapısında ve sosyal yapılardaki değişikliğin işletme çevresinde yarattığı sarsıntı. Tüm bunlar,[124] kapitalizmi hazırlayan herşeyi kaynağında kurutmaktadır.[125]

J. Berque, çağdaş arap dünyasının fenomonolojisine ilişkin değerli denemesinde aynı temayı işlemekte ve son çıkan arapça ekonomik yayınlardan bol örnek vermektedir.[126] "Her yerde hep aynı yakınma: tüm paralar lüks harcamalara gidiyor."[127] Irak'lı kapitalistlerin davranışlarını inceledikten sonra, J.Berque, "köklü aktöresel değerlere dayanan"[128] "riziko korkusu"ndan söz ediyor.Fakat, öte yandan, rastlantıya bağlı kazançların yasaklanmasının artık kuramsal bir engelden başka bir şey olmadığını ve vicdanlarda huzursuzluk yaratmadığını belirtiyor. Kamuoyu, tüm bunlarda yıkılması gereken bir geçmişin karakteristiklerini görmektedir. Çünkü, bu gerçeklikler, sosyal ve aktöresel etkilerini günden güne yitiriyorlar."[130]

Tüm bu ülkelerde genel bir evrim, ekonomide yönetici bir rol oynayan insanların en azından önemli bir kısmını, kapitalist avrupanın karakteristikleri diye nitelendirilen ekonomik davranışlara benzeyen davranışlara doğru itmektedir. Özellikle, J.Berque'in yapıtlarında da bu evrimle

ilişkili incelemeler yer almaktadır. Bu incelemeler sosyolojik araştırmalarla da belgelendirilmiştir. Kuşkusuz ki, bu evrim dinsel bir evrimden değil, ekonomik ve teknik bir değişimden ileri gelmektedir.

Buraya dek aktarabildiğim incelemelere göre, İslam dünyasındaki bazı ulusal kapitalist grupların özellikleri olarak kabul edilen nitelikler kaybolmaya yüz tutmuş geçici niteliklerdir. Ancak, araştırmaları daha da derinleştirmek gerekir. Sözkonusu yazarların ve daha bir çoklarının öne sürdüklerinin tersine bu nitelikler müslümanlığa özgü değildir. Bu kitapta anlattıklarımız, özellikle de Çin'de, Japonya'daki olgular bunun böyle olmadığını ortaya koymaktadırlar. İslamın tüm bir tarihsel dönem boyunca kutsallaştırdığı geniş ekonomik ve sosyal yapılara bağlı ve sosyo-ekonomik yapının değişmesi ölçüsünde ortadan kalkmaya ya da değişmeye yüz tutan davranışlar söz konusudur. Nasıl hıristiyan ülkelerin kapitalist işletmelerinde ulusal tarzlar varsa tıpkı bunun gibi, müslüman ülkelerin kapitalist işletmelerinde de ulusal tarzlar bulunabilir. Şayet, ciddi bir araştırmayla ortaya konulabilirse, (ki, şimdiye dek böyle bir şey yapılmamıştır) belki de bu tarzlar arasında, ortak bir düşünce biçiminden ve davranışlardan kaynaklanan bir bağlılık olduğu keşfedilecektir. Bu ortak miras ortak bir kültür tarihinden gelir. Bu ortak kültür tarihi, diğer birçok öğenin yanında, İslam dinindeki bazı değişmez egilimlerin, İslamın ender "değişmez" lerinin biçimlendirdiği nitelikleri kapsar. Dolayısıyla, müslüman ülkelerin kapitalist tarzlarında "islamsal" karakteristiklere rastlamak hiç de olmayacak bir şey değildir. Fakat, benim bildiğime göre, bugüne dek böyle bir sonuca varılmamıştır.

Dinsel bir öğretinin, taraftarlarının ekonomik davranışı üzerinde önemli bir etkisi olduğunu, dolaylı olarak ya da açıkça öne süren tezler şayet doğru olsaydılar, İslamın bir konuda çok etkili olmasını beklemek gerekirdi. İslam, yoksullara adil davranılmasını, insanların acılarına şefkatle eğilmeyi buyurduğuna göre, müslüman kapitalistlerin, ücretli işçilerini aşırı çalıştırmamaları, onları büyük yoksulluk içinde bırakmamaları gerekirdi. Fakat, müslüman kapitalistlerin, Marx'ın deyimiyle,"sömürdükleri" işçilerine karşı insanca davrandıklarını öne sürmeye hiç kimsenin kalkışmamış olması anlamlıdır.

Avrupa'nın sanayileşme döneminde yapılan ve Marx'ın şiddetle yerdiği müslüman Doğu'nun sanayileşme döneminde de görülür.İşçiyi öldüresiye çalıştırmak, çok düşük bir ücret ödeyerek korkunç bir yoksulluk içinde bırakmak, onu bir kürek mahkumu haline getiren, çok sıkı bir çalışma disiplini uygulamak, tek sözcükle, onu insanlığından çıkarmak. Nasıl hıristiyanlığın insancıl ilkelere Avrupalı kapitalistlerin en dindarlarının bile bu yollara başvurmasını önleyemediyse, hıristiyanlığın dinsel kuruluşları bundan dolayı onları kınamadıysa, tıpkı bunun gibi, İslamın insancıl ilkeleri de müslüman kapitalistlerin aynı yolda gitmelerini önleyememiş, İslamın dinsel otoriteleri buna en ufak bir biçimde karşı çıkmamışlardır.

Avrupalıların vicdanlarını ençok rahatsız eden uygulamalardan biri çocukların çalıştırılmasıdır. Bunun bilincine geç vardılar. (Ve din adamlarının da bu bilinçlenmede hiçbir etkisi olmadı). Oysa, çocukların çalıştırılması, müslüman ülkelerdeki kapitalist girişimcinin de (müslüman olsa da, olmasa da) karakteristiklerinden biridir.Avrupa işçi sınıfının haklarını elde etmek için kapitalistlere karşı giriştiği mücadeleden ve kazandığı zaferlerden ve zaman farkından,müslüman ülkelerin işçi sınıfı, en azından, kuramsal açıdan yararlanmıştır. Avrupa örneğinden, özellikle de, şiddetli grevlere yol açan güçlü bir işçi hareketinin gelişmesinden, hatta bir devrimden duyulan korku, büyük ölçüde kurtarıcı bir rol oynamıştır. Ayrıcalıklı sınıfların yola gelmesi korkuyla başlar.

Demek ki, tıpkı hıristiyan kapitalizminde olduğu gibi, müslüman kapitalizminde de çocuklar çalıştırılmıştır. Bunun tipik bir örneği Mısır'dır:

"Mısır yönetimi, modern tarihte, işçiyi koruyan yasaları hazırlamak için ilk çalışmalara, 1909'da başladı. Pamuk fabrikalarında çalıştırılan 13 yaşından küçük çocukların çalışma koşullarını düzenleyen yasayı çıkardı, bu yasa, 1926'da, sigara fabrikaları, 1927'de de dokuma ve ipek fabrikaları için geçerli kabul edildi. Fakat, aslında bu yasa hiçbir zaman gerektiği gibi uygulanmadı: Bu fabrikaları denetleyen müfettişler İçişleri Bakanlığına bağlıydılar ve bu işe gereken önemi vermiyorlardı, patronlara hiçbir zaman bu konuda bir itiraz ya da eleştiri yöneltilmedi, ve ancak, denetlemeler sırasında çocuklara zorlamalar yapıldığının saptandığı durumlarda bir ceza uygulanıyordu."[131]

1931 yılı şubat ve martında uluslararası Çalışma Bürosu'nun bir müdür yardımcısı, Harold H. Butler, Mısır yönetiminin isteği üzerine, Mısır'daki çalışma koşullarına ilişkin olarak bir resmi anket yaptı. Bu anket sonucunde verdiği resmi rapor -ki, Mısır yönetimince yayınlanmıştır-, çok üstü kapalı bir biçimde şu gözlemleri içeriyordu:"Avrupalı gözlemcinin dikkatini en çok çeken nokta, Mısır'daki fabrika ve atölyelerde bu denli çok sayıda çocuk çalıştırılmasıdır.1927'de yapılan bir istatistiğe göre, sanayi işletmelerinde çalışanların %15'ini çocuklar oluşturuyordu.Gittiğim yerlerde, sadece yerli atölyelerde değil, tümüyle modern fabrikalarda da 10 yaşından küçük kız ve erkek çocuklarının çalıştırıldığını gördüm. Bunlar çok düşük ücretler alıyorlardı".[132]

Bu raporun ardından, 25 aralık 1933 (8 ramazan 1352) tarihli yasa 12 yaşından küçük çocukların sanayi kuruluşlarında çalıştırılmalarını yasaklıyordu.Fakat, bir istisna içeriyordu. Dokuz ile on yaş arasındaki çocuklar dokuma ve iplik imalathanelerinde çalıştırılabilecekti. Bunlar günde yedi saatten fazla çalıştırılmamalıydılar. Ancak, onüç ile onbeş yaş arasındakiler günde dokuz saat çalıştırılabilirlerdi. Bu maddelere eklenen hijyen, güvenlik, vd, konulara ilişkin koşullar ilginçtir. Fransa gibi bir ülkede bile ücretlerin düşük olduğu bilinir. Dolayısıyla, her sendika hareketinin daha baştan kuşkulu ve yasa dışı görüldüğü (sendikalara özgürlük, ancak 1942 yılında çıkarılan bir yasa ile tanınmıştır), çalışma müfettişlerinin sayıca az, ve iyi yetiştirilmemiş oldukları ve de iyi bir ücret almadıkları için patronlarca kolaylıkla ayartılabildikleri Mısır'da durumun nasıl olduğu tahmin edilebilir. Söz konusu yasanın resmen ilan edilmesinden sonra çocukların çalıştırılmasındaki (sayısal, vd.) artışın sürüp gittiği açıktır. Bir Mısır'lı iktisatçının söylediklerinden alıntılama yapalım: "Sosyal işler sekreter yardımcısı, 1944 yılındaki raporunda yasaya tam olarak uyulmadığını ve, iç sızlatan bir yürek temizliği ile, yine sağlıksız işyerlerinde çocukların çalıştırılmakta olduğunun görüldüğünü belirtiyor".[134]

Tüm bunlardan, bir kez daha, ideolojilerin göreli güçsüzlüğüne ve öne sürülen dinsellik savlarının boşluğuna ilişkin sonuçlar çıkarılabilir. Fakat, yaptığım uslamlamayla daha doğrudan bağlantılı olan bir belirlemeyle

yetineceğim: -safdillerin bir dinin insanlara önemli bir şeyler ifade edeceğini düşünebildikleri dönemlerde bile- müslüman dini İslam ülkelerindeki kapitalist sektörün ne yapısını ne de işleyişini anlamlı (ya da, önemli) bir biçimde etkilemiştir.

Şayet öyle olmuş olsaydı (ki, böyle bir durum ciddi bir biçimde yadsınamaz), bu din kapitalist sektörün içinde bulunduğu ortama ağırlığını koyamaz mıydı, en azından bu sektörün bazılarının İslamın -şu ne olduğu belirsiz- "iktisadi yönelimi" dediklerine uygun olan, hatta -J.Austruy'ün, "İslamın içsel ritmi" dediği- şu diğer, anlaşılmaz olguya daha da uygun olan, diğer üretim biçimlerininkine oranla kısıtlamasına katkıda bulunmaz mıydı? Böylece, çok farklı düzeylerdeki yazarların oluşturduğu tüm bir grubun, yeterince muğlak ve belli belirsiz temkinlerini bilimsel tipte savlarla yorumlamanın denenebileceğini düşünüyorum.

Müslüman ülkelerdeki kapitalist sektörün göreli olarak az gelişmişliğini,dinamizmindeki güçsüzlüğü, başından beri Devletin ekonomideki önemli katkısını, Devlet yönetimli ekonominin daha belirgin tarzlarına ve doğrudan doğruya sosyalist yapılara yönelimi, bu yazarlar İslamın etkisine bağlamaktadırlar.

Olgulara uzaktan baka baka, bu yazarlarda, müslüman ülkelerdeki -dışarıyı (Avrupayı) model alarak oluşturulan- modern ekonomi ile eski yapılar arasında bir tür ayrım olduğu kanısı yer etti. Bu izlenim doğruydu. Bu yazarların müslüman ülkeler içinde en iyi bildikleri yer Fransız Maghreb'i olduğundan dolayı bu izlenim daha da gerçeklik kazanıyordu, zira burası töreleri açısından son derece ilkel bir bölgeydi ve müslüman Doğu ile Avrupa (özellikle orta Avrupa) arasında, Osmanlı İmparatorluğu desteğinde- Doğu'da, genel olarak 1850 ile 1914 yılları arasında girişilen bu tür kültür sentezini hiç tanımamıştı. Fakat, J. Austruy ve diğerleri, özellikle İslam dünyasının bir sektörü için doğru olan bu izlenimi, bu eski yapıları "İslamın içsel ritmi" ile özdeşleştirerek yanlış bir biçimde yorumladılar.

Yeni ekonominin kendini İslam dünyasına zorla kabul ettirdiği sıradaki İslam dünyasının içsel ritmi ile bu yeni ekonomi arasında bir uyumsuzluk olduğu doğruydu. Fakat, bir kere, İslam dünyasının sürekli bir karakteristiği söz konusu değildi. Bu konuya ilişkin olarak yukarıda anlatılanlara

ve Orta-Çağ ekonomisinin dinamizmi ile ilişkili olarak yapılmış olan göndermelere başvurulmasını söylemekle yetineceğim. İkinci olarak, bu "ritm", gerçekte, İslam tarafından kutsallaştırılmış olabilir. Din adamları, bununla ilgisini kesenleri imansızlıkla suçlayabiliyorlardı fakat yine de bu ritmin İslam diniyle özünden bağıntılı olmadığı doğrudur.Önceki sayfalarda kanıtlamak istediğim de budur. İslam dininin özüyle ilişkili "değişmez"lerin var olabileceğini hiç de yadsımıyorum. Ancak,bunları bir durgunluk döneminin karakteristiklerinden daha başka bir yerde araştırmak gerekir. Tevekkül, yani çaba harcamayıp işleri Allaha bırakmak ne İslama ait bir özelliktir, ne de İslamın özgün bir karakteristiğidir. Bu yazarlar evriminin belirli bir evresinde bulunan bir toplumun,dışarıdan gelen ve çoğu kez dışarıdan zorla kabul ettirilen yepyeni teknikler, yapılar ve değerlerle birdenbire karşılaşmış olduğu bir geçiş aşamasındaki tepkilerini, doğaları bakımından birbirlerine tümüyle (ya da, sonsuzcasına) yabancı olan ve kesinlikle nüfuz edilemeyen iki kültürün karşılaşmasından doğan tepkilerle karıştırdılar. Son yıllardaki hızlı bir evrimin gözlemlenmesi, ya da keşfedilmesi kafalarda derinlemesine yer etmiş olan yanlış fikirleri değiştiremez. Görünüşte durgun bir toplumun yetenekli ancak biraz atak (ya da, aşırıya kaçıcı) ve bu toplumun karakteristiklerinin, sömürgecilik durumu nedeniyle, kuramsallaştırmak ve ölümsüzleştirmek eğiliminde olan bir betimleyicisine, E.F.Gauteier'ye , ya da -genellikle yeterli bir bilgiye sahip olmayan ve, yine sömürgesel durum nedeniyle, bakış açıları yanlış olan- halk yazarlarına (R.Charles ve A. Pellogrin) verilen önem kökten yanlış olan bu görüşleri güçlendirdi.

Eski durumun bir tür kutsal durum olarak görülmesi de aynı derecede yanlıştır. Burada da farklı olayları birbirleriyle karıştırmamak gerekir. Kuşkusuz, Avrupalıların sızmalarından önceki durgunluk döneminin müslüman toplumu, üyelerini koyu bir dinsel konformizmi,örneğin, Allah'ın adını dilinden düşürmemek, ibadetlerini yaptığın herkese göstermek gibi bir dindarlığı zorla kabul ettiriyordu. Yine de belirtmek gerekir ki, alışkanlık biçimine bürünmeleri, bu sözlerin uygulamaların anlamlarından çok şey yitirtiyor ve özellikle, aslında sosyal değerlere katılmayı ifade eden, bir otomatizm haline getiriyordu. Bu tutum samimi bir dindarlık kadar ikiyüzlülük ve fariziliği (yani, erdemli ve dürüst geçinmeyi) de ifade ediyordu (ya da,

bu tutum gerçek dindarlık ile diğer durumları birbirinden ayrımlamaya yeterli olmuyordu-ÇN) Üstelik, bu dinsel konformizm, sosyal tabakalara, yaşam biçimlerine, gruplara ve mezheplere göre geniş ölçüde değişiyordu. İslam dininin ezeli ve ebedi bir karakteristiği olarak nitelendirilen konformizm kentliliğe özgüydü. Bu dönemin edebiyatını dolduran aktöresel ve dinsel yergilerden ilk bakışta anlaşılacağı gibi "sapmış"ların sayısı gene de bir hayliydi.

Ve özellikle de, bu ruh hali, bu konformistlerin olağan davranışlarının ne Kur'an'ın ne Sünnet'in buyruklarından otomatik olarak çıkartılabileceği anlamına hiçbir biçimde gelmez, tıpkı hıristiyanların en güçlü imana sahip oldukları dönemlerdeki davranışlarının İncil'in buyruklarından çıkarılamayacağı gibi! Her iki durumda da yorumlar kolaydı, bilinçler esnekti, din adamları hoşgörülüydü. Kutsal metinlere açıkça aykırı yorumlar yapılarak riba'ya ilişkin yasaklamanın yüz kızartıcı bir biçimde çiğnendiğinin örnekleri bundan önceki sayfalarda tekrar okunsun. Ve bu da özellikle dindarlığı ile son derece övünen bir çevrede, Fas burjuvazisi içinde oluyordu! Bu geleneksel İslam dünyası hakkında kitaplardan ya da yaşamdan edinilmiş en ufak bir bilgisi olan bir kimsenin bu tablonun doğruluğunu kabul etmemesi olası değildir kanısındayım. Fakat bunun kuramsal plandaki sonuçları daha az farkedilmektedir. Zira, herşeyden önce, bu dünyadaki (İslam dünyasındaki) insanların davranışlarının temelini Kur'an'da ve Sünnet'te aramak gerçekten boşunadır. Temel başka yerdedir. Aslında, Kur'an ile Sünnet başka itilimlere derin bir biçimde bağımlı olan bir davranışa dinsel ve konformist bir cila çekmeye yarar.

Müslüman girişimcilerin dinamizmi uzun süre zayıf kaldıysa, müslümanların çoğu modern sanayi işletmeciliğine girişmekten uzun süre çekindilerse bundan hiç de İslam sorumlu değildir. İslam, hiç kimsenin kişisel çıkarı gereği, riba konusundaki yasaklamaları çiğnemesini engellemiyordu. Öte yandan, aynı çekingenliklerin Japonya ve Çin'de de gözlemlenmiş olduklarını gördük. Geleneksel sosyal ilişkilere ve bunların gerektirdiği tutumlara, davranışlara uymayan yepyeni ekonomik davranışların birdenbire ortaya çıkışı karşısında oluşan ve geçiş dönemi için normal sayılabilecek bir tepki söz konusudur. Ayrıca, ve belki de herşeyden

önce, yerli işletmeciliğin -hem de daha başlangıç döneminde- karşısına çıkan engelleri unutmamak gerekir. Osmanlı İmparatorluğuna ve İran'a zorla kabul ettirilen tecimsel anlaşmalara ilişkin olarak bundan önce bazı ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur.[136] Başka yerlerde, sömürgecilik daha köklü engeller çıkarıyordu. Tüm bu güçlüklerin ötesinde asıl engel Avrupa'nın teknik açıdan ileriliğiydi,diğer engeller -onlar da çeşitli düzeylerde doğrudan etkin olmakla birlikte- bu engelin tezahürleri olan dolaylı engellerdi. Y. Sayigh'in iyi belirttiği gibi, girişimcilik (işletmecilik) gelişmenin ilk ve tek motoru değildir. Bu, ancak uygun kurumsal bir ortam içinde önemli bir stratejik öğe olur.[137]

Aynı yazarlar (ve diğer bazıları) bu ülkenin insanları İslama yöneldikleri sürece, mantıksal olarak sürüp gidecek olan, söz konusu mülkiyet hakkının kısıtlanmasını ve toplu yardımlaşma eğilimini İslama özgü eğilimler olarak belirtmekten hoşlanıyorlar. Bazıları bundan iyimser sonuçlar bile çıkarmaktadır. Onlara göre, bu eğilimlerden, İslam dünyasını sosyalizme yöneltmek için yararlanılabilir.

İslam tüzesindeki mülkiyet hakkından daha önce söz edilmişti. Bu konudaki yaygın hatalar ve bunlardan çıkarılan yanlış sonuçların önemi açısından, mülkiyet hakkı konusu üzerinde belki de yine durmak gerekir. Burada da İslam tüzesinin özgüllüğü abartılmaktadır. Mutlak mülkiyet tüzesinin klasik alanı olan Roma Tüzesine ilişkin olarak bile, DÜSTUR'un (Digeste) ünlü tanımın ("Mülkiyet, tüze anlayışına uygun bir ölçü içinde malını kullanmak, ona tümüyle sahip olmak, ondan yararlanmak hakkıdır") bile sakınma payı ile karşılamak gerektiğini tüze tarihçileri bilirler. Zaten, genellikle belirtilmeyen ikinci kısmında bu nokta ifade edilmiştir.12 levha Yasası'ndan sonra bu hak komşular yararına sınırlandırılmıştı. Bu hak, toplum yararına ve türe, insanlık ya da merhamet uğruna daha da sınırlandırıldı. Gayrımenkuller çok çeşitli kısıtlamalara uğruyorlardı. İmparatorluğun çöküş döneminde tarımla uğraşan malikane sahipleri, topraklarını ekmedikleri takdirde, haklarının ellerinden alınacağını biliyorlardı.Keşfedilen bir maden, mülk sahibinin isteği dışında olarak işletilebiliyor ve mülk sahibi gelirin sadece 1/10'unu alıyordu. Kamu yararına olarak mülklere el koymalar çoğalıyordu. Hakkın kötüye kullanılmasına ilişkin olarak bir kuram geliştirilmişti ve

1. yüzyıldan itibaren, efendilerin köleler üzerindeki haklarında, insanlık uğruna ciddi kısıtlamalar yapılmıştı.[139] Tanrıya sığınmış olan insanın hakları ve görevleri konusunda genel bir kuram geliştiren hıristiyan teolojisi, mülkiyet hakkına göreli ve koşullu bir değer vermiş ve bunu İslam teolojisinin ve tüzesinin kuramsallıştırılmasına oldukça benzer bir biçimde yapmıştı. Thomas d'Aquin'in bu konudaki klasik formülleri iyi bilinir. Sosyalist hareketin bunların nedeni mutlak mülkiyet hakkıdır dediği sosyal eşitsizliklere Kilise'nin kayıtsız kalmadığını göstermek için, XIII. Leon'dan itibaren bu formüller tekrar ele alındı.

İslamdaki toprak mülkiyeti kavrayışı arapların fetihlerinin oluşturduğu koşullardan derinlemesine etkilenmiştir. Bu fetihler sonunda fatihlerin eline ekime elverişli büyük topraklar geçmişti. Halife'nin yönettiği Beyt-ül-Mal'ı beslemek ve -Devletin işleyiş gereksinimini karşılamak için ve, Kur'an'da buyrulduğu gibi, yoksullar için bir pay ayrılarak- öncelikle yandaşlar arasında tekrar dağıtım için bu büyük toprakların değerlendirilmesi gerekliydi. Doğal olarak hükümdarın kendisine ayırdığı pay gitgide çoğalıyordu ve bu da düzenli ve büyük miktarda tahsilat zorunluluğunu sürekli artırıyordu. Bu toplum tipinde bu gelirler esas olarak tarımsal üretimden sağlanıyordu. Koşullar Roma İmparatorluğundaki koşulların aynıydı.. Fakat, toprakların büyük bir kısmı ganimet olarak kabul edildiğinden, mülkiyette daha büyük ölçüde bir iğretilik oluşuyordu. Biraz abartarak ve özellikle toprak mülkiyetinden anlaşılan şey kasten genelleştirilerek şöyle denilebildi:"Mülkiyet kavramı, İslam kuramında değerlendirme kavramına sıkı sıkıya bağlıdır. Mülkiyet hakkına layık olmak gerekir. Toprak üzerinde edinilen hak, kullanılmamaktan dolayı yitirilmese bile, yeni bir değerlendirme sonucunda yitirilir".[141]

Fakat, burada sadec tüzecilerin yaptıkları kuramsallaştırma söz konusudur ve müslümanlıktaki dinsel tüzenin tümüyle dinsel karakterde oluşunun üzerinde daha önce durulmuştur. Uygulama zamana ve yere göre sınırsız biçimde değişmiştir. Bu konuda çok az inceleme yapılmıştır. Ayrıntılara kaçmadan söylenebilecek olan sadece şudur: Şayet, özel mülkiyet hakkı Batı'dakinden hissedilir derecede daha karmaşık olduysa, bu İslam tüze kuramı buna daha iğreti bir karakter verdiğinden dolayı değildir. Siyasal koşullardan ve olaylardan ötürü bu böyledir: Savaşlar, fetihler, istilalar ve iktidarın genellikle

mutlakiyetçi tutumu. Unutmayalım ki, Fransa'da mutlak monarşi döneminde de mülkiyet dokunulmaz değildi. Kuşkusuz, kamu yararı uğruna mülkünden edilen mülk sahibi uygun bir tazminat alıyordu. Ancak, tebaların mülküne el atmanın pratik bir yolu olan vergi, sonunda kralın insafına bırakıldı. Tebaları "canları ve malları" ile onundur".[142]

Dolayısıyla, mülkiyet hakkını sorun haline getiren kötüye kullanma kavramı, ne İslam tüzesinin özelliğidir, ne de G.Destanne de Bernis'nin zannettiği gibi, İslam dünyasında pratikte bu denli iyi uygulanmıştır.[143] Ve Austruy ile birlikte, "Batı kapitalizminin ortaya çıkardığı (bir kısım kişileri) yoksun bırakıcı (ya da, tersine olarak, belirli kişilere özel kılıcı, -privative-) mülkiyet tipine islamın uyamadığından"söz etmek tümüyle haksızlıktır.[144] Tanrısal ideal ile pratik sosyal ilişkileri birbirine karıştırmaktır bu. Thomas d'Aquin'e dayanarak hıristiyanlığın da bu mülkiyet tipine uymadığı söylenebilir. Gerçekte, müslüman olan ya da olmayan kapitalistler tarafından, bir fabrikanın kurulmasına, bir sermayenin verimlendirilmesine, İslam mülkiyet tüzesinin hiçbir zaman engel olduğunu zannetmiyorum. Üstelik 19.yüzyıldan itibaren,başlıca bağımsız müslüman ülkeler, Batı kaynaklı toprak yasalarını kendilerine uyarladılar ve bu da, herhangi bir dirençle karşılaşmadı, oysa Avrupa sömürgelerinde toprak statüsü, genellikle sömürgecilerin çıkarlarına uygun olacak biçimde dönüştürüldü.[145] Burada da yazarlarımız kuram ya da kuramın bir görünüşünü,gerçek olgularla karıştırıyorlar, oysa başka yerde yakın geçmişteki gerçek durumun ya da şimdiki zamanın tüm bir kesitinin, bir toplumlar grubunun tüm bir geçmişi ve tüm bir geleceği ile sürekli biçimde bağıntılı olan, değişmez bir yapı olduğunu zannediyorlar.

A.Piettre ve François Perroux'ya[146] göre, J.Austruy'ün belirttiği gibi, kapitalist toplumda mülkiyet kavramının gelişmeye,işlevsel olmaya doğru gittiği ve karşılanması gerekli sosyal gereksinimler dolayısıyla mutlak karakterinin şiddetle eleştirilmeye başladığı doğrudur. Bu, bir yandan modern sanayi toplumlarının gereklerinden, öte yandan da, sosyalist karşıcılığın olgulardaki ve fikirlerdeki gücünden, sosyalist ülkelerin dıştaki rekabetinden ve içteki ücretli işçilerin baskısının artmasından dolayıdır. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, formüllerin görünüşteki uygunluğuna rağmen, kapitalist dünya

sosyalist mülkiyet kavrayışına ulaşmış olmaktan henüz uzaktır.[147] Fakat, müslüman toplumların sosyalist yapılara ya da hatta "ilerici" iktisatçıların göklere çıkardıkları, ekonomik yaşamın sosyal kontrolu gibi bu pek muğlak biçimde tanımlanmış olan tarzlara doğru ilerlemesini önermek ve desteklemek için Sünnet'teki geleneksel mülkiyet kavramına ve onun göreli kısıtlamalarına dayanılabileceğini öne sürmek fantastik bir fikirdir. Klasik Fıkıh (Fiqh), kitlelerin vicdanından Batı'daki skolastik kadar silinmiştir. Kitlelerin geleneksel dine bağlılığının elverdiği tek şey, başka kaynaklardan gelen az ya da çok toplumcu davranışları bastırmak için, ulusal benliği doğuran öğelerin etkilerinden yararlanarak İslam sloganının, İslamın itibarının bir bayrak olarak (sözcüğün tam anlamında) demagojik bir biçimde kullanılmasıdır. Bunlardan hemen hemen her şey için yararlanılabilir.

İslam dünyasındaki siyasal yöneticilere bu denli çekici gelen bu makyavelcilik, aktöre görüşleri bir yana bırakılacak olursa, sadece pratik bir itirazla karşılaşır. Gerici müslümanlar, öne sürülen çözüm yollarını geçersiz kılmak için Kur'an'ın ve Sünnet'in sağladığı malzemelerden de yararlanabilirler. Hatta bunlar aynı kaynakları ilericilik yönünden yorumlayanlardan daha çok avantajlıdırlar. Önce, ne denilirse denilsin, gerçekte mülkiyet hakkının ciddi bir biçimde tartışılmadığı ve ona getirilmiş olan sınırlandırılmaların şimdi verilmek istenilen kadar büyük kapsamlı olmadığı döneme ait olmaları onların yararınadır. Bunu,büyük toprak mülkiyetine ilişkin olarak, Pakistan'da yapılmış olan tartışmaya ilişkin olarak daha önce görmüştük. Sonra ve daha da tehlikelisi, gerici yorumcuların, geçmişin tüm mirasından, geleneksel anlamda yorumların yapıldığı yüzyılların baskısından, bu yorumların revaç görmesinden, bunları ilan edilen dine bağlamak alışkanlığından hiç de dinsel olmayan nedenler için yararlanmaları öğretilere bu yüzeysel fakat yoğun katılmayla otoritesi güçlenmiş olan din adamları sınıfı, belki de özellikle çoğu kez (fakat, doğrusu her zaman değil) gelenekçi yorumu desteklemek eğilimine kapılıyor.[148] Bu öğeler, ancak İslam dininde köklü bir aggiornamento'dan (ya da, derin bir değişikliğin gerçekleştirilmesinden-ÇN) sonra ortadan kaldırılabilir. Böyle bir evrimin katolik dünyasında karşılaştığı güçlükler yeterince görülmektedir.

İslam dünyasında engeller daha da büyüktür ve evrim, hiçbirini burada inceleyemeyeceğim nedenlerden dolayı daha az hızlıdır.

Aynı yazarların ve diğerlerinin de (özellikle, müslüman ideologlar ve politikacılar) İslama özgü dedikleri dayanışma, yardımlaşma ve kamusal yaşam biçimi eğilimlerine de aynı görüşleri uygulamak gerekir. Bu konuda çok farklı olaylar birbirine karıştırılıyor. Bazıları, bu bağlamda, köylüler arasındaki yardımlaşma geleneğine işaret ediyorlar.[149] Bununla islamın dışında kalan ve müslümanlık diniyle hiçbir ilişkisi olmayan ve sanayi dünyasına özgü ilişkilerin kurulması karşısında her yerde ortadan kalkan ya da kalkmaya yüz tutan ve tüm bu tip toplumlarda rastlanan- olgular söz konusu edilmektedir. Rusya'da sosyal evrimi, aynı şekilde, tümüyle benzer gelenekler üzerine kurmak isteyenlerin uğradıkları düş kırıklığı bilinmektedir. Bu, aslında, bazı koşullarda, bazı yerlerde bu uygulamalardan -çok sakınımlı olmak koşuluyla- alınacak dersler yoktur anlamına gelmez. Başka yerde de, müslüman topluluğun dayanışma zihniyetinde, (ümmet-omma-), topluluğun bu duygusunun geliştirdiği gevşetici etkilerden ve, aynı zamanda da, bundan çıkarılabilecek olumlu değerlerden söz ediliyor. J. Poirier, diğerlerinden daha sakınımlı bir biçimde, şunları söylüyor: "Teknik ve ekonomik ilerleme proleterleşmenin,eski değerlerin gözden düşmesinin, bireysel yoksullukların ortaya çıkışının habercisidir. Başka deyişle, bu ilerleme bireyler arası ilişkiler düzeyinde insanı insana kayıtsız kılan aşırı bir bencilleşmeye yol açar gibidir. Şayet, İslam, sanayileşirken, Kur'an'daki kardeşlik ve dayanışma buyruklarının özünü muhafaza etseydi, yaşam düzeyindeki farkları hiç olmazsa ussal (ya da, normal) oranlar içinde sürdürebilseydi dünyaya unutulmaz bir ders vermiş olurdu".[150]

Çağdaş müslüman ideologlar böyle tezleri çok daha geniş ölçülerde geliştirdiler. Örneğin, Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın önde gelen üyelerinden olan Mustafa-as-Sibai, arap dünyasında kapış kapış satılan "İslamın Sosyalizmi" adlı kitabında birçok sayfayı bu soruna ayırıyor. Tüm bu (eskiyi savunan) ideologların katıldıkları fantastik insanlık tarihi görüşüne

göre, kendi yaşam temellerinin yarattığı yıkım durumunun nihayet biraz bilincine varmış olan Avrupa'nın, değerini yeni yeni anlamaya başladığı ilkeleri, islamın keşfetmiş olmasından bu yana zaman geçmiştir. Bu ilkelerin en başında Kur'an'da ve Sünnet'te ilan edilen"sosyal dayanışma ilkesi" yer alır.

"Kur'an'dan aktardığımız ayetler, Tanrı'nın bir (dindarca iyilik) ve takva (sofuluk) sözcüklerinin türlü anlamlarının içerdikleri tüm biçimlerde, işbirliğini ve dayanışmayı buyurmuş olduğunu açıkça göstermektedir. Alıntıladığımız Hadisler göstermektedir ki, Peygamber sosyal dayanışma kurumunu tam ve en geniş anlamıyla kurmuştur. Bu nedenledir ki, müslüman sosyalizminde (Peygamberin) çeşitli tarzlarda etkisi görülmektedir".[151] Sonra da, saydığı hadislere dayandırarak, bu tarzların "toplumun mutluluğu için en önemli, en gerekli olanlarını şöyle sıralamaktadır: Aktöresel dayanışma, bilgide dayanışma, (yani,bildiğinden başkalarını da yararlandırmak), siyasada dayanışma topluluğun savunulmasında dayanışma, yıkıma uğrayanlara yardımda dayanışma, topluluk bünyesindeki iyi adetlerin korunmasında dayanışma, ekonomik dayanışma, dinsel törende (ya da, ibadette) dayanışma, kültürde dayanışma, topluluğun üyerine, en azından, yeterli olacak kadar besin sağlamak için dayanışma.[152] Şu sonuca varmaktadır: "Müslüman sosyalizminde sosyal dayanışma ilkesi bu insancıl ve aktöresel sosyalizmi, bugüne dek bilinen tüm sosyalizmlerden ayrımlayan, karakteristiklerden biridir. Şayet, bu toplumumuzda onun düzeyine yaklaşamazdı".[153]

Gerçekte,kimse bundan kuşku duyamaz. Sorun sadece şunu bilmekten ibarettir:1300 yıldan fazla süren bir imanın bu denli geniş ölçüde tanımazlıktan geldiği bu çok görkemli ilke nasıl uygulanabilecekti.

Gerçek tarihe küçümseyerek bakan Mustafa-es Sibai, J.Austruy ve diğerlerinin düşünebildiklerinin tersine olarak, bu ilkeler (ki metinlerde gerçekten yer almaktadırlar) bu tarihi -peygambersel ve hahamsal- yahudiliğin, hıristiyanlığın, budizmin,- bu ilkelerden daha az önemli olmayan buyrukları kadar az etkilemiştir. Laik aktörelerin sözünü etmiyoruz. E.F.Gautier ve diğerlerinden sonra J.Austruy de, geleneksel müslüman toplumunun konformizminde bu etkinin (olumsuz) izlerini bulduğu kanısında. Bir müslüman,

her zaman ve her yerde, başkalarının bakışlarını kendi üzerinde "hisseder ve evrensel ayıplamanın sessiz baskısı son derece etkilidir".[154] J.Austruy şunları ekliyor:"Müslümanların, Avrupa'da uzun bir süre kaldıktan ve o süre içinde bizim karşımızda büyük bir dinsel kuşkuculuk sergiledikten sonra bile, yabancı ürünleri boykot edebilmekteki ve dindaşlarını karşısında Kur'an buyruklarına aykırı davranmaktan çekinebilmekteki -ve bir latin (ya da, Batı katoliği) için anlaşılmaz olan- başarılarını düşünelim".[155]

Geleneksel müslüman topluluğunda da, aynı tipteki diğer toplumlarda da ve ideolojik hareketlerde de sosyal baskının gücü tartışılamaz. Bu ne E.F. Gautier'nin zannettiği gibi Doğu'nun, ne de J.Austruy'ün düşündüğü gibi islamın bir özgül niteliğidir. İslam dünyası çoğulcu ve liberal olmuştur. "Katolik" Fransa pazar ayinine katılmanın zorunlu ve bundan kaçınmanın tehlikeli olduğu yüzyıllardan geçmiştir. İslam dünyasında,gelenekçi toplumun baskılarının azaldığı bir sırada, tam bir gelişme içine girmiş olan bir ideolojik hareketin gerektirdikleri (gerekleri) ortaya çıkmıştır.Ilımlıların ve kuşkucuların bile tümüyle katılır görünmek zorunda kaldıkları, genel özlemleri dile getiren ulusalcılık egemen sınıfların küçümsedikleri ve mücadele ettikleri yerli dinin ibadetini, doğal olarak, kendi simgeleri arasına alıyordu. Burada, bir katolik için anlaşılmaz bir şey olan, tüm bir halkın elele verişi söz konusuydu. 1914-18 yılları arasında hangi fransız, alman müziğine hayranlığını ifade etmek için bir konferans düzenlemeyi göze alırdı? Kendi varlık nedeni saydığı ayrıcalıklarının tehdit edildiğini gören topluluğun öfkesinin ve kininin dile geldiği büyük toplu gösterileri, Cezayir'deki siyah Afrikalıların katolik halkı içinde, küçümsemeye kim cesaret edebilirdi? Katolik, liberal ve çoğulcu fransız toplumunun içinde bile, örneğin, güçlü dönemlerindeki komünist hareket gibi, ideolojik bir harekete kalkışanlar günlük yaşamın pratiği içinde hareketin dayandığı değerler, isteyerek seve seve ya da kendilerini zorlayarak katıldıklarını belli etmek gerekliliğini duyuyorlardı.

Kur'an'ın kardeşliğe, müslümanları aralarında işbirliğine çağırması -taraftarlarının birliği başarısının gerekli bir koşulu olan- ideolojik bir hareketin, başlangıçtaki normal gösterileriydi. Bu, tüm bir toplumun dayandığı

temellerden biriydi: insanı Tanrıya götüren ve yeryüzünde Tanrı buyruklarına boyun eğmiş toplumların en az kötü olanını kuran bir ideolojiye kitlelerin güvenle katılmasıydı. Elitlerin aktöresel ve dinsel konformizmi, toplum içindeki ayrıcalıklı konumlarını hak ettikleri, bu konumlara layık oldukları, bunun Tanrı tarafından istenildiği ideolojik inancının belirtisiydi. Gelenekçi toplumların istenildiği ideolojik inancının belirtisiydi. Gelenekçi toplumların normal bir tutumudur bu. İmanın gereklerinin yerine getirilmesi gibi, islama katılmanın belirtisi olan her şeye (örneğin, ibadetin yapılması gibi) modern bağlılık, saldırıya uğrayan, tehdit edilen topluluklara ait olmanın ulusalcı bir ifadesidir. Arap dünyasının -J.Berque'e göre, bu dünyanın "yüzyıllar süren burjuva yaşantımızı bir sıçrayışta geçmesini sağlayan" çağdaş tarihinin birdenbireliği nedeniyle yitirmeye vakti olmadığı[156]- şu "birlikçilik eğilim" nasıl çözümlenebilir? İşte benim düşündüğüm budur. Anlamlardaki değişimi gözleyen ve aldatıcı bir değişmezlik görünümü verebilecek olan, basitleştirilmiş bir ifadedir bu.

Tüm bu ilkeler, tüm bu katılma gösterileri, islam dünyasının kapitalist dünyaya katılma sürecini ve müslüman bir ülkede kapitalist sektörün kurulması gibi, müslüman kapitalistler de sermayelerini verimlendirdiler. Hıristiyanların arasında olduğu gibi müslümanların arasında da, katıldıkları ideolojiyi ciddiye alarak yarattıkları insancıl açıdan zararlı bazı sonuçları örtbas etmek için sistemin bazı kurallarını saptırmaya (ya da, yumuşatmaya) kalkışanlar bulunabilir. Fakat, ulusal düzeydeki genel işleyişte önemli bir değişiklik yapmak olanaksızdır. Bunları çok iyi gözlemlemiş olan bir amerikan iktisatçısının yazdığı gibi, "en saçma bir imgelem gücüyle bile, Orta-Çağın herhangi bir kentinin tecimen topluluklarının "maneviyatla yönetildiği" ya da buralarda zenginleşmek yarışı (sayrılığına karşı) bağışıklık kazanmış kalelerin bulunduğu söylenemez.Aslında, Fritz Redlich'in deyimiyle, onlar, daha eski bir dönemin amerikalı ve ingiliz iş adamları kadar "şeytani" dirler ve sosyal darvinizme onlar kadar inanmaktadırlar.[157] Toprak sahiplerinin, köylülerin kanını emmelerine, gayrımenkul sahiplerinin kiracılarının iliğini kurutmalarına, tefecilerin boçlularını soyup soğana çevirmelerine engel olmayan müslümanlar arasındaki dayanışma, sermaye sahiplerinin ücretli işçilerine, kapitalist sömürünün -çoğu zaman daha yumuşak olan- yasalarını uygulamalarına niçin engel olacakmış.

J. Poirier'ye göre, sınıflar arasında farklılaşmayı azaltmak, Mustafa-as-Sibai'ye göre de, ideal bir toplum kurmak için, söz konusu ilkelere dayanmak (ya da, güvenmek) boş bir idealist ütopyacılığın göstergesidir. Bu ilkeler görülmemiş bir lüks yaşam süren sınıflarla, en koyu yoksulluk içindeki geniş halk kitlelerinin bir arada bulunmasını, birkaç yoksulu sürünmekten kurtarmakla zenginlere bir iç-huzuru veren sadakayı ortadan kaldırmak şöyle dursun, tersine bunları (zenginlerin yararını korumak bağlamında) gizlemeye (görmezlikten gelmeye) yaramıştır. Zaten, başka ne işe yarayabilirlerdi? Bir toplumda, ayrıcalıksızların insan varlıkları olarak haklarına saygı gösterilmesini sağlayabilmenin tek yolu,onlara en azından siyasal iktidarın kontrolünde bir pay vermek, en çoğu da ayrıcalıkları olabildiğince yok edip sağlam ve uygun bir kurumsallaşmayla bu başarıları garantiye almaktır. İstenilirse, bu kurumlar, islamcı, hıristiyan, yahudi, budist, stoacı, kantçı vd., binlerce kurallardaki tumturaklı (ancak, boş) sözlerle süslenebilir. Sonuçta, bu, bu kurallara belirli bir anlam kazandıracaktır. Fakat, kurumlar olmadan kurallar ortaya atmak, sadece boş bir edebiyattır ve temel eşitsizlikleri utanç verici bir biçimde örtbas etmektir. Şayet, sömürüyü ve baskıyı pratikte örtbas ediyorsa, aynı şey marksist kurallar için de doğrudur. Marx bize bu mekanizmayı anlamak ve ortaya koymak olanağı sağladı.

Müslüman toplumların sosyalizme kısmen yönelmesinin, ancak tüm dinler insanlığın bazı temel zorunluluklarını dile getirdiği ölçüde, islamın kurallarıyla bir ilişkisi vardır.Fakat, bu zorunluluklar ancak din sorununu aşmakla (kısmen) pratik hale gelebilirlerdi. İslamın beşeri kurtuluşlar tarihindeki önemi, özellikle bu sorunsalı aşmış olmasıdır. İslam sadece önermemiş yasalaştırmıştır da. Fakat, çekirdek halindeki küçük bir topluluk için, doğmakta olan ve derhal bir Devlet biçimini alan ideolojik bir hareket için tasarlanmış olan bu yasalar, bu topluluk içinde yardımlaşmayı düzenlemekle ve güçsüzlerle yoksulları asgari bir biçimde korumakla yetiniyordu. Arap kabilelerinin kuramsal ufkunu aşacak, ayrıcalıklı kesimlerin ortaya çıkmasını ya da devamını ve bunların başkalarının zararına olarak,iktidarın ve serveti kendi ellerinde toplamak "doğal" eğilimlerine set çekecek hiçbir kurumsallaşma oluşturulmamıştı. Orta-Çağ müslüman dünyasında halkların protestosu ancak -birkaç mezhep için- bu evreyi aşabilmek, en azından kurumlarla düzenlenmiş, imtiyazsız bir mülkiyet yapısının çatısını kurmak

sonucunu vermişti. Bu mezhepler de, ya başarısızlığa uğradılar ya da programlarına ihanet ettiler. Kuşkusuz, başka türlüsü de olamazdı. Protesto, ideologlara, kutsal metinlere dayanarak, ayrıcalıklılara ılımlı olmalarını öğütlemeyi esinlemekten başka bir sonuç vermedi. Ve ayrıcalıklılar, ister gösterişçi ister ciddi dindar olsunlar, maddesel gücün cazibesiyle, bu öğütleri sadece pek az bir ölçüde dikkate aldılar.

Ayrıcalıkların doğmasını ve ayrıcalıklıların toplum üzerinde egemenliğini, kurumsal mekanizmaların ilkeleri, Batı'da olduğu kadar, Doğu'da da önceden beri bilinmekteydi: Örneğin, yurttaşların tümünü siyasal iktidara katılması, bu demokratik siyasal iktidarın ayrıcalıklıların ekonomik kaynaklarını denetim altında tutması. Bu ilkelerin gerek Devlet tarafından, gerekse etkin bir tecimsel ilişkiler ağıyla örgenleştirilmiş olan, genellikle uzmanlaşmış, temel öğeleri içeren, karmaşık geniş toplumlara (ki, Antik çağ'daki imparatorluklar bunların ilk modelleridir) uygulanabilir kurumlar haline gelebilmesi ve bunu ilan edip, kesin kuramını yapmaya başlamak için Avrupa'nın ideologlarını beklemek gerekmiştir. İktidarın kitleler tarafından siyasal denetimini geniş ölçüde sağlamak için Fransız devrimini beklemek gerekmiştir. Sanayileşme yolundaki bir toplumda ekonomik ayrıcalıkların kaldırılmasını kuramlaştırmak için modern ASSvrupa sosyalizmini ve bu kuramlaştırmanın ilk uygulanışını denemek için de Rusya'daki Ekim devrimini beklemek gerekti. İster Tanrı, ister insanlık ideali gerektirsin iktidarın ve servetin bu çifte denetiminin gerekliliğinden uzun süreden beri söz ediliyordu. Fakat, bunu sağlayabilecek kurumsal mekanizmaların kuramlaştırılmasının yanında bu ikinci derecede bir önem taşıyordu.

Ayrıcalıklıların siyasal ve ekonomik egemenliğini kabullenmiş olan din adamlarının o zamanki din ideolojisine ilişkin olarak yaptıkları azçok geçerli yorumların ve yüzyıllar boyunca edinilmiş sert bir deneyimin doğal sonucu olarak, inandırılmış olan, 18. ve 19.yüzyıl sonundaki müslüman dünyasında, Fransız Devrimi ve bunun sonuçları demokratik bir Devletin olası ve arzu edilir bir şey olduğu,[158] Rus Devrimi de, ayrıcalıklı sınıfların bulunmadığı bir toplumun olası olduğu fikrini (bu devrimlerden doğan Devletlerin temel ilkelerden sapmaları ne olursa olsun) tekrar soktular. Önce kapitalist Devletlerin hızlı ekonomik gelişmeleri, sonra da marksist Devletler, ekonomik gelişme yoluyla bağımsızlığa kavuşmak isteyen elitler için, özgürlük ve mutluluğa susamış ve bunlara ulaşmanın olası olduğunu öğrenmiş olan kitleler için, bu modelleri son derece çekici hale getirdi. Model dışardan geliyordu, bu

oluşumdan islam hiç de sorumlu değildi. Olsa olsa şu kabul edilebilir: Kapitalist sektörün zayıf olan gelişmesi ve köklerinin derinde olmayışı, karakterinin yeniliği,bireyselci geleneklerin,Batı toplumlarındaki kadar gelişmesine elvermedi.J. Berque'in dediği gibi "burjuva yüzyıllarının üzerinden atlanıldı".Liberal ekonomiye bağlı ve bunun işleyişinden yararlanan sınıf çok daha sınırlandırılmıştı. Kuşkusuz, bu da, sosyalist modelin çekiciliğine karşı zihinlerde oluşan direnci zayıflattı. Fakat, bunun islamın özgül kurallarıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Sadece bu halkların normal ulusalcı gururu, karşı konulmaz biçimde sürüklenilen (ya da, yapmakta zorunlu kalınan) seçmenin ve gidilen yolun doğru olduğunu kanıtlamak için, biraz geç de olsa bu kurallara başvurdu.

Hıristiyanlığın ve budizmin merhamet ilkesi gibi, müslümanlığın dayanışma ilkeri de gerçekti, ayrıcalıksız bir toplumu (şayet böyle bir toplum olasıysa) kutsallaştırmaya, her ne olursa olsun, böyle bir toplumu yaratmak ve savunmak için tüm ekonomik ve siyasal ayrıcalıklarla mücadele etmeye yöneltici bir nitelik taşıyabilir. Ne var ki, bu aynı ilke şimdiye dek ayrıcalıklar üzerine kurulmuş toplumları haklı göstermeye yaradı. Bu da bu ilkelerin söz konusu (olumlu) yöndeki hareket ettiricilik gücünü azaltıcı bir etki yarattı. Dolayısıyla, dünyayı değiştirmek için sadece bunlara güvenmenin boş olduğu ortaya çıkıyor. Eşitlikçi toplumların mekanizmalarının laik açıdan kuramlaştırılması öncelik kazanmaktadır ve -bu toplumu yasal kılsalar bile- sadece dinsel ve aktöresel kurallarla bunu sağlamak olası değildir. Başkan Cemal Abdül Nasır'ın teklifsiz fakat çok doğru olarak belirttiği gibi, her tür "aktöresel" ya da dinsel nedenlerden dolayı bir futbol maçını kazanmaya teşvik etmek, aktöreye bağımlı olmayıp, yalnızca teknik öğelerin rol oynadığı bu oyuna hazırlanmak gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Kuşkusuz, enerjilerini harekete getirecek öğelerin araştırılması da çok önemlidir. İdeolojilerin gücünü incelemeyi özel olarak uğraşı (ya da, amaç) edinmiş olduğumdan dolayı,bunu yadsıyacak olan en son kişi benim. Fakat, bunu sağlamak için sadece, söz konusu çabaya zıt ideolojilerle tarihsel olarak bütünleşmiş olan -binlerce türde yoruma açık- çok geniş kurallara bel bağlamak yetmez. Burada, bizim için özellikle bugüne dek hiçbir rol oynamamış olmalarıdır. Kapitalist ekonominin nüfuz edişini sınırlandırmak ya da nitelendirmek için hiçbir rol oynamamışlardır. Bir müslüman kapitalizmi yolu (ya da tarzı) olmadı. Gelecekte sosyalizme giden bir Fas, Cezayir, Mısır, Arap, Türk, İran yolunun olması olasıdır. Ancak, bunların önemli karakteristiklerinin islam dinine çok şey borçlu olacakları savı pek gerçekçi (ya da, gerçeksi -vraisem blable-) değildir...

VI.BÖLÜM
SONUÇLAR VE PERSPEKTİFLER

KARŞILIKLI BAĞINTILAR VE ÖNCELIKLER

Önceki sayfalardan çıkan sonuçlar, acınacak denli olumsuz görünmek tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Bu sonuçlar günümüzdeki anlayışlara gerçekten aykırı.İslam,din olarak, taklit edilemez, eşsiz özgünlüğü ile imgelemleri kamçılamaktadır. Taraftarlarının ruhuna karşı konulmaz bir güçle işlemiştir.Onların ekonomik yaşamlarını pek az etkilemiş olduğu düşünülebilir mi? Bunda, gerçeği dikkate almayan, önceden verilmiş, doğmatik bir kararın etkisi yok mudur? Araştırma alanında verimli olabilecek telkinlerden (ya da, görüşlerden), inceleme yollarından büyük bir kolaylıkla yan çizmek değil midir bu?

Hiçbir şeyi gözden kaçırmadım diye bir iddiada bulunmuyorum. Bir olayın her şeyin kökeninde bulunmadığını ya da özerk bir evrim geçirmediğini söylemek, hiçbir biçimde, onun, kimi kez çok büyük olan, önemini yadsımak ve onunla ilgili araştırmayı bırakmayı öğütlemek anlamına gelmez.Öte yandan, nasıl ki, diğer araştırmacıların da aynı konuyu-gizli ya da bilinçsiz olarak varolan- bir ön yönelimleri (ya da, bir tür önyargıları-ÇN) olmaksızın incelemiş olduklarını düşünmüyorsam, kendimin de olguları gizli bir yönelimle incelediğimi yadsımıyorum. Fakat, uygun temel olguları toplamaya ve bunları namusluca incelemeye çalıştım. Bilgi edinirken, ya da uslamlama yaparken hata işlememek hiç kimsenin elinde değildir.Bir tezi kanıtlamak ya da kendini göstermek, parlamak arzusu ile de olsa, elinden geldiğince iyi bilgi edinmeye ve yargılarında kesin olmaya, bilim-dışı görüşlerin etkisinde kalmamaya çalışmak insanın elindedir. Bu yapıtı saçma bulanlar olabilir, belki de uzmanlar, bu yapıtta, verilen bilgiler açısından,büyük boşluklar bulacaklardır. Doğru dürüst bir yapıt oluşturmaya çalıştım.

İslam ile ekonomik sistem arasındaki karşılıklı bağıntı, en azından, temel sosyal yapılar alanında, çok geniş bir ölçüde, olumsuz görünmektedir.Örneğin, çoğu müslüman toplumlarda görülen tecimsel etkinlik eğilimini islamın kuralları

(buyrukları) yaratmamıştır. Müslümanlığın yayılmasına önderlik edenler, bu dini kabul etmeden tecimendiler. Tecimin -müslümanlarca fethedilmeden önce- çok gelişmiş olduğu toplamları ele geçirdiler. İslamın buyrukları, son yüzyıldaki kapitalist yönelişi ciddi bir biçimde engellemediği gibi, sosyalist bir yönelişe gerçekten karşı koyan bir şeyi de içermemektedirler. Şayet, müslüman tecimenler gittikleri toplumlarda kimi kez kendi etkinlik tarzlarını kabul ettirdilerse, bunda -dinlerinin temel buyruklarının kesin bir uygulanımını içermeyen- davranış ve tutumlarının bütünsel bir etkisi vardır. Bu din, tecimene iyi gözle bakabilir, fakat, kimseye tecimen olmasını buyurmaz. Yine, islamın buyrukları hiçbir yerde yepyeni bir toplumsal ya da ekonomik yapı yaratmamıştır. Kendine ideoloji olarak islam dinini seçmiş olan büyük bir topluma, fetih yoluyla katılan diğer küçük toplumlarca islam dininin kabul edilmesi, bu olguyla eşzamanlı olarak, (bu küçük topluluklarca) büyük müslüman toplumunun temel ekonomik ve siyasal sisteminin de kabul edilmesi sonucu doğurmuştur. Müslüman olmayan toplumların müslüman olsalar da, burada, sosyal ve ekonomik yapıyı sadece ideolojinin etkilemiş olduğunu kabul etmenin güç olduğu bir bütünsel olay söz konusudur. Olguları önyargılara kapılmaksızın inceleyen bir kişi islamın yayılmasının ideolojik inançlardan çok, sosyolojik, siyasal, askeri, vd. öğelere bağlı olmuş olduğunu açıkça görür. Hıristiyanlık ve budizm gibi koyu din propagandası yapan dinlerin yayılmasında bu söz konusu durum daha az görülür. Ancak, insanı parçalara bölmek mümkün değil. İdeolojik inançlardaki her değişiklik, her din değiştirme, kısmen sosyolojik öğelerin etkisiyle olur. Bu olgu şimdi o denli açıktır ki, tüm bir katolik din sosyologları okulu bu olgu üzerinde duruyor ve bunu ayrıntılı olarak inceliyor. Açık kapıları zorlamakla suçlanabilirim. Fakat, eskiden tarihçiliğe mutlak bir biçimde egemen olan ve insan kişiliğini bozan görüşleri sürdüren ve benim bağlı bulunduğum görüşün karşı çıkmış olduğu tüm bir edebiyat sürüp gitmektedir. Bu edebiyat, işin içine sadece -basitçe- zihin denilebilecek olanı sokarak, üstü kapalı biçimde ya da açıkça, sanki her ideolojik değişikliği bilinçli kararlar ya da duygusal itilimler sonunda oluşmuş gibi kabul ediyor.

Buna karşın, diğer yönde, sınırlarını belirlemek ve doğasını kavramak ne denli önem taşısa da, son derece büyük bir etki yaratılmıştır. Arabistan'ın toplumsal yapısında, 6. ve 7. yüzyıllarda oluşan değişiklikler arap toplumunun bazı kesimlerinde bir tatminsizliğe yol açtı. Bu değişiklikler, düşüncesi kendi kişisel tarihiyle, kendinden önceki ideolojilerle ve -onların da içinde bulundukları- aynı toplumsal koşullarla belirlenmiş olan bir Peygamberin vaazını dinlemek eğilimini onlarda yarattı. Başarısını ve büyüklüğünü oluşturan, büyük uyarlama yetileriyle birlikte, eylemi ve öne sürdüğü (o) zamana ilişkin çözüm yolları büyük ölçüde bunlara (bu toplumsal koşullara) bağlı oldu. Büyük islam istilalarına yol açan temel uyarıcı bu toplumsal koşullardır, onların zaferini belirleyen (de) fethettikleri ülkelerin siyasal ve toplumsal durumlarıdır. Daha sonra, islam dünyasının ekonomik ve toplumsal durumu -örneğin, tecimin yüceltilmesinde, tecimenin övülmesinde görüldüğü üzere- ideolojik tematiğin bazı ayrıntılarını gözle görülür biçimde etkiledi.

Fakat, ideolojik tematiğin belirli noktalarını ekonomik sistemin benzeşik öğelerine bağlamak çoğu durumlarda saçma, diğer durumlarda da boş bir iş olur. En iyi durumlarda düşündürücü (ya da, telkin edici), ancak kanıtlanamaz bir geçerliliği olan sonuçlarla bir çok marksiste çekici gelmiş olan bir girişimdir bu. Özlenen bir dost, genç bir panstrüktüralist (yapısalcı, ya da kamuyapısalcı) filozof. Lucien Sebag, bu girişimi çoğu kez haklı olarak hedef almıştı. Bu tür tümdengelimlerde (deduction) kılı kırk yarmasının yarattığı haklı zorunluluklar, onun, marksist yönelimi tümüyle bir yana bırakmasına neden olmuştur. Örneğin, Sebag, bir yanda meleklerin göksel hiyerarşisi ve Orta-Çağ teolojisindeki doğa-üstü varlık ile, öte yanda ise feodal toplumun yapısı arasında, R.Garaudy'nin kurmaya çalıştığı karşılıklı bağıntının boş olduğunu göstermeye çalışıyordu. Her ne denli,bu tümüyle yabana atılamayacak ve , en azından, lehinde tahminler yürütülebilecek bir düşünceyse de, ekonomik ve sosyal sistemin ideoloji üzerindeki etkisini esas olarak ortaya koyan, gerçekte, bu türden girişimler değildir. Örneğin, birinciden (yani, -toplumsal yapı ile bağıntılı kabul edilen melekler ve doğa-üstü varlıklar olgusundan-ÇN) ne yazgı ya da Kıyamette Yargı Günü, ne de kutsal yerleri ziyaret ya da dua gibi ideolojik tematik öğeleri, doğrudan ve otomatik olarak çıkarsanamazlar.

Tersine, ideolojik tematiğin güçlü bir özerkliğinin olduğu kesindir. Toplumsal temele dayalı çalkalanmalardan etkilenen,olsa olsa, bu tematiğin kavranılış yorumlanış canlandırılış, yaşama geçirilis biçimidir. "Kendiliğinde ideoloji" sürekli değişim içindeki bir "toplum için ideoloji"dizisi biçiminde belirir.

Burada incelediğimiz somut durumda, islamın durumunda, müslüman topluluğunu temel kitlesiyle ele aldığımızda, islam dininin can damarını oluşturan doğmaların, ibadetlerin, bu dinin ortaya çıkışından bu yana pek az değişmiş olduklarını açıkça görürüz. İslam dininin yorumlanışında Orta-Çağ'da oluşan gelişme, bir fikirler sisteminin, yani yunan felsefesinin etkisini taşır. İlahiyatçılar, filozoflar, mistikler, Kur'an'ın, yunan düşüncesinin, biraz da hint düşüncesinin ortaya attığı temalar çevresinde dolaşan bir görüşü izlediler ve fikir alanındaki başka etkilerin altında da kaldılar.İnsanın dünyadaki yeri konusundaki ezeli sorunları ele aldılar. Fakat,açıktır ki, bu sorunlar,kısmen, Orta-Çağ müslüman toplumlarındaki insanın özel durumunun zorla kabul ettirdiği çözüm yolları çerçevesi içinde ortaya atılmıştı ve kafalarındaki eğilimler de aynı ortam içinde oluşmuştu. Bazı sorunlar insanın her zaman ve her yerde karşılaştığı, en genel sorunlardı, bizimkilerin aynılarıydı. Tarihsel bir dönem boyunca geçerliliği olan diğer sorunlar ise yunanlıların karşılaştıkları sorunların aynılarıydı. Yunanlılar bu sorunları dönemlerinin tarihsel olarak belirlenmiş zihinsel araçlarıyla (ya da, o zamanki bilgileri çerçevesinde-ÇN) düşünüyorlardı. Felsefi-dinsel bir sorunsalın bu temeller üzerinde nasıl kurulabildiğini, bir zamanlar, İbni Sina'ya ilişin olarak, kısaca göstermeye çalışmıştım.[1] Fakat, saf düşüncenin etkinliği, örneğin H.Corbin'in saldırganca öne sürdüğünün tersine, her şeyi açıklayamaz.[2] Siyasal-dinsel partiler ve felsefi eğilimler arasındaki kesin, sürekli, şiddetli ya da şiddetsiz bir mücadele sırasında da ideolojik seçmeler yapılmıştır. Bu öyle bir mücadeleydi ki, ortalık müslüman mezhepleriyle doldu. Bu sürecin karmaşıklığı, kaba marksistlerin ve karşıtlarının da bayıldıkları şu basitleştirici karşılıklı bağıntılara pek elvermez. Onları çürütmek çok kolaydır.

Bununla birlikte, 10.yüzyıldaki islam kavrayışının, vd., aynı olmadıkları açıktır öyle ki bu sosyal evrimle ilişkilidir. Sosyal dönüşümlerin daha köklü, daha kitlesel olduğu ve daha iyi tanıyabildiğimiz çağdaş döneme gelince, olgular ortadadır. Sözü edilen doğmaların ve ibadetlerin esası her ne kadar pek değişmediyse de, modern koşulların müslümanların büyük kitlesinin bunların anlayış tarzını, bu dinin yorumlanış ve yaşanılış tarzını epey değiştirmiş olduğu iyice görülmektedir.İkinci önemdeki doğmalar çok farklı bir biçimde yorumlanmış, ibadetler bırakılmış, değiştirilmiş, küçümsenmiştir, vb.

Dolayısıyla, panstrüktüralistlerin öne sürdükleri gibi, noktası noktasına bir karşılıklı bağıntılılık yoktur. Bunların (panstrüktüralistlerin), sosyal yaşamın oluşturulmasına katkıda bulunan (ancak, H.Lefebvre'nin, doğru olarak vurguladığı gibi,onun-sosyal yaşamın- bütünlüğünü oluşturmayan) çeşitli ilişki sistemlerinin, oldukça matematiksel tarzda biçimlendirilebilecek, yapısal analiz girişimi projeleri, sosyal yaşamın kavranılmasına çok katkısı olabilecek olan ilginç bir projedir. Fakat,bu sistemler arasındaki bir eşdeğerliliği ve kendilerinin bu sistemleri dil modeline dayandırarak kavrayışlarını (pratik olarak) öngereklilik olarak ortaya atmaları kabul edilemezdir. Yine, bu biçimlendirmelerin tamamlandığında önceliklere ilişkin olarak herhangi bir yargının ortaya konulması da doğru değildir.

İnsan toplumunun mekanizmalarına ilişkin belgelerimiz kuşkusuz yeterli değildir. Bu bilgilerimizin geliştirilebileceği ve geliştirilmesinin de zorunlu olduğu gerçektir.Fakat, toplumların bilinen tarihinin içerdiği deneyimler tümüyle geçerlilikleri geçmiş tarihin derinlemesine incelenimiyle olduğu kadar, şimdiki zamanın akışında da ve tarih-üstü (transshistorique) sosyolojik analiz ile de duyumsanabilen varsayımları olası kılmaktadır. Marx tarafından, onun dönemine dek birikmiş olan tarihsel deneyimlere dayanarak ilan edilmiş olan varsayımları bana daha sonraki incelemelerle genel olarak doğrulanmış görünmektedirler ve Marx'ınkiler de dahil olmak üzere, çoğu marksistin formülasyon hataları (ki, bunların olağan hatalar olduklarını kabul etmek gerekir) bu varsayımlara karşı çıkmak için yeterli neden oluşturmazlar.

Üretimi ve ürünlerin dağılımını olası kılan ilişkiler, Marx'ın zamanında olduğu kadar, bilinen tüm toplumlarda da her zaman yaşamsal önem taşımış görünmektedirler. Lucien Sebag, çağdaş panstrüktüralist (kamuyapısalcı) görüşlerin ve pek çok başka yazarın bu bağlamdaki görüşlerinin sentezini yaparak,rahatça,"ekonomik ilişkiler de kuramlar kadar zihin ürünleridir" diyordu.[3] Kuşkusuz, öyledir, zira tüm insansal etkinlikler insan zihninden geçer (ya da, kaynaklanır). Ancak, temel ekonomik ilişkiler her toplumun temel ereğini (amacını) oluştururlar. Bunlar bir sistemi oluştururlar, fakat, bir dil değildirler ve, dolayısıyla bu sistemin yapısının bir dilin yapısına esaslı bir biçimde benzeşik olması pek olası değildir. Bir toplum,"anlam"lar çevresinde değil, -onlar olmaksızın varlığını sürdüremeyeceği- temel erekler çevresinde kurulur. Ve, birey gibi, toplum da, öncelikle yaşamını,varoluşunu sürdürmeye çalışır. Sonra da, (onun ikincil önemdeki erekleri denilebilecek olan) üyelerinin, özellikle de, -hiyerarşik bir toplum söz konusu ise- ayrıcalıklı üyelerinin sahip oldukları avantajları (yarışma ve muhtemelen de mücadele ile) azamiye çıkarmaya çalışır. Bu ereklerin çevresinde örgenleşmiş olan ilişkilerin bu ilişkilerin bilincinin (ya da kuramlaştırılmasının değil) tüm toplumsal yaşam üzerinde bir yansıması olur. Tüm diğer ilişki ve bilinç biçimleri bu ilişkilere uyarlanmak zorundadır, ve bunun tersi söz konusu değildir. Toplumun bilincinin ve örgenleşmesinin, en azından, ilksel temel ereklere, çoğu kez de ikincil temel ereklere ulaşılmasını engellememesi gerekir. Soyut hiçbir şeyi olmayan (ya da, soyut olan hiçbir şey içermeyen) "şeylerin (nesnelerin) doğası"nın çok çeşitli baskıları olarak analiz edilen bir süreç, özgün evrimleri bu ereklere ulaşılmasına engel olacak, örgenleşme ve bilinç biçimlerini elemeye yönelir. Bu türden bir süreç "doğal olarak" bu temel ereklere güçlük lerle, mücadelelerle ve "kusur"larla özel grupların sürekli olmak ve kendi avantajlarını en yüksek düzeye çıkarmak istekleriyle, aynı şeyleri tüm toplum için de aynı ölçüde istemek gerekliliğinin yaratacağı gerilim ile de olsa-ulaşmayı olası kılacak olan örgenleşme ya da bilinç biçimlerini kabul ettirmeye yönelecektir.

İdeolojiler, din, felsefe, vd.nin -üretim ve yeniden üretim, bunların yapıları, toplum gibi- daha pek çok başka düşünce konularını da içermelerine rağmen, bizi burada özellikle ilgilendiren ideoloji açısından üretim ilişkileri, tümüyle, sadece toplumun ilksel işleyişini oluşturdukları için ilkseldirler. Doğal ve sosyal insan doğasının bu tarzda kavranılışı (ya da, bu tarzda kavranılan doğal ve sosyal insan dünyası-ÇN) kuşkusuz -incelemelerinde en yüksek derecede yarar olan- "kod"lara (ya da, yasalara) göre yapılanmaktadır. Ve, pek çok kodun her zaman kullanıma açık ya da olası oldukları ve durum tipine (le type de situation) göre ne kullanılacak kodun ne de onun tüm kullanılış tarzının, önceden kestirilmesinin hiçbir zaman olası olmadığı (bir) gerçektir. Fakat, kodun inceleniminin,kodlanmış metnin inceleniminden bağışık tutabileceğini, onun yerini aldığını,onu gereksiz kıldığını düşünmek de saçmadır. Toplum bir anlam ifade etmekten önce yaşamak ve işlemek zorundadır. Ve işleyişin gerekleri anlam ifade etmenin gereklerine ancak istisnai ve geçici olarak bağımlı (ya da, uygun) olur.

Sorun, aslında, bir karşılıklı bağıntı sorunu değil, fakat bir eylem sorunudur. İlişki sistemlerinin birbiri üzerindeki etkisi sorunudur. Çeşitli insansal etkinliklerin örgenleşmelerinin bağımlı olduğu ve onlar sayesinde bu etkinliklerin yerine getiriliş tarzlarının anlam ifade eder hale geldikleri kodları karşılaştırmalı olarak incelemek ilginçtir. Böylece, belki de, bir toplumun kollektif imgeseli tekrar oluşturulabilir. (R. Barthes)[4] ve daha geniş olarak bir genel göstergebilime (semiologie) ve -çok büyük bir insanbilimsel önem taşıyacak olan, -bir insan anlık'ının oluşumu kuramına ulaşılabilir. Ancak, gerçi, yapısal analiz çok yararlı bir şey ise de, toplumun -insan zihninin bu yapısından düşünsel (ideal) olarak çıkarsanabilecek sistemler bütünü olarak- kamuyapısalcı kavranılışı da son güçle mücadele edilecek birşeydir. İnsan zihni yasasını empoze etmez, onu direnen bir veriye ilişkin olarak öne sürer. Beslenen bir insanın, giyinen bir insanın, üreten bir insanın, düşünen bir insanın bir birlikte (ya da, aynı anda) varoluşu yoktur, ancak her etkinlik eşbiçimli kodların kurallarına göre cereyan eder. Tüm bunları yapacak olan (bir) aynı insan söz konusudur (sadece). Bu bütünsel insanda, bir-aynı

öznenin bu farklı etkinliklerinin birbiri üzerinde yansımalarının oluşmaması olanaksızdır. Düşünen insan (şu ya da bu biçimde, şu ya da bu yerde) üretim yapmakla uğraşan bir insan iken (yani, üretim yapmakla uğraşırken) de düşünür.

Doğal olarak, bunun tersi de doğrudur. Üreten insan da aynı zamanda bir düşünen insandır. Ve düşüncesi (ya da, düşünmesi) üretim yapış biçimini de etkiler. Fakat, o (ancak) güçlükle ve ender olarak (her zaman -o insanın doğrudan ve kısa sürede ona karşı yapabilecek hiçbir şeyinin olmadığı- bir doğal ve sosyal veriye bağımlı olan katı eylem kurallarını gözlemleyerek, uygun koşullarda) üretim ilişkilerini değiştirebilir. Her zaman varolan üretim ilişkileri ideoloji üzerinde sürekli olarak ağırlıklarını koydukça bu eylem de o denli güçlü biçimde bilinç alanının dışında kalır. Kamuyapısalcıların onu ne denli az biliyorlarsa o denli de hevesle yaptıkları gibi, dil modeline başvuracak olursak, üretimdeki değişikliklerin etkisi bilinç-dışı fonetik (sescil) değişikliklerin -F.de Saussure'ün deyişiyle, "sınırsız ve ölçülemez olan, yani nerede duracakları önceden bilinemez olan" ve "dilbilgisel organizmada derin bir karışıklık yaratan"[6]-etkisi ile (çok sakınımlı olmak koşuluyla) kıyaslanabilir. Tersine, "dilbilgisel organizma"nın değişikliklerinin sesle ilişkili yapıya, çok ender ve ikincil durumların dışında, kendi başlarına hiçbir değişiklik getirmedikleri bilinir.

Bu, kuşkusuz, bilince ne öneminden, ne -bir anlamda- baskınlığından, ne kıyas kabul etmez değerinden, hatta ne de işlemlerinin geçerliliğinden hiçbir şey yitirtmez. Aynı şekilde, bir fonetik (sescil) evrim ortaya çıkışına yol açmış olan nedenlerden tümüyle bağımsız olarak, randımanına, belirli bir evredeki iletişim gereksinimlerini karşılama derecesine göre, hatta estetik değerine göre, değerlendirilebilecek olan bir dilbilgisel yapının oluşumuna yol açabilir. Fakat, burada karşılaşılan sorun,örneğin, dinin birey ya da toplum için ekonomiden daha önemli olup olmadığını belirlemek değildir. Bir budist papazı, inancının etkisiyle,kendini öldürebilir, yaşamını sağlamış olan karmaşık fizyolojik ilişkiler ağını tümüyle yok edebilir ve aynı derecede karmaşık olan sosyal ilişkiler ağından kopabilir. Oysa o da bunlara şu ya da bu kişi kadar bağımlıydı. Buradaki sorun insanların sosyal evrimine ve tarihine neyin ve nasıl etki ettiğini belirlemektir.

Sorun siyasal eylem açısından çok büyük bir önem taşımaktadır. Bu nedenlerdir ki, kaba hatlarıyla ve yaklaşık olarak dahi olsa, bunun çözümüne yaklaşılmasını olası kılacak olan verilere sahip olunduğunda, görgücülüğe (ampirizm) bel bağlamamak, etkinlik yöneltmek için, en ince -ve, dolayısıyla çoğu kez de, en az belirgin olan- sosyal mekanizmaların ayrıntılı bir bilgisinin ağır giden oluşumunu beklemek yersiz olur. Bu (böyle bir tutum) bilinçsizlik ve toplumların yaşamının en zararlı öğeleri karşısında, utanç verici, bir ödün vermek olur. Toplumların,sadece bilinçlerini değiştirmeye çalışmakla değişmeyeceklerini, bu değişmenin isteğe bağlı olmadığını bilmek son dercede önemlidir. Toplum da, ancak, tıpkı doğa gibi, ona uymakla yönetilir. Toplumları değiştirmek için, bu toplumlardaki sosyal güçleri etkilemek, bu güçlerden bazılarına hareket olanağı verecek kurumlar yaratmak, yeni bir işleyişin öğelerini yerleştirmek ve bunları daha iyi zaptedebilmek için doğal ve sosyal verinin (ya da, durumun) zorunluluklarına katlanmak gerekir. Gerisi boş sözdür,en iyimser yargıyla, süslü edebiyattır. Peygamber çölde bağırıyor. Sesi, ancak bildirisini, pratik eylem buyruklarını dinlemeye hazır olan insanlara rastladığı zaman bir güç haline geliyor.Efendiye (ya da Tanrıya-ÇN) giden yolu hazırlayın, düzgünleştirin.

YANILGILAR VE ALDATMACALAR

Önceki sonuçlarda belirtmeye ve bu yapıt boyunca da, somut bir durumdan haeket ederek, kanıtlamaya çalıştığımız -uzun vadeli ("son tahlil"deki) önceliklere ilişkin- (bir) yargı bağlamında,bazıları Raymond Aron gibi çok zeki olan, birçok yazar, üstünkörü bir biçimde, genel bir yargıda bulunuyorlar. Tarihçinin,sosyologun,siyaset adamının pratikte karşılaştıkları ilişkilerin karmaşıklığı bu denli genel ve böylesine geniş değerlendirmeler yapılmasına hiçbir zaman uygun düşmez.

Bu düşünce biçimi son derecede yaygındır ve birçok marksistin doğmatik şemacılığı (basite indirgeyiciliği) bunun yayılmasını çok kolaylaştırmıştır. Bu düşünme biçimi bana hiç de tutarlı görünmüyor. İçerdiği

temel bilinemezcilik (agnostisizm), tıpkı kamuyapısalcıların- panstructuralistes- metodolojik bilinemezciliği gibi, gerçeğin dinamiğinin bilinmesini olduğu kadar, bu gerçeği etkileme çabasını da engellemektedir.

Bu bilinemezcilik -edebi olarak- üstünlüklerin, bu kez, bilinemezci olmayan bir tarzda açıklanmasına yol açan, iki temel biçimde ifade edilir: "İnsan"ın rolünün yüceltilmesi ve fikirlerin ya da bilincin yüceltilmesi. Her iki durumda da ifade edilen şeyler insanın gönlünde yatan romantizmi uyandırmada sonsuzcasına etkili olur. Üstelik, bu tutumun sağlar gibi göründüğü çok değişik ve derin kavrayış ve sıkıcı tutumları savuşturarak, parlak edebi gelişmelere sağladığı kolaylıklar bu tutumun somut, bireysel ve pratik avantajlarını artırır. Kurumsal marksistlerin söylediklerinin tersine, bu tutumun -burada pek yeri olmayan- sınıf öğelerini işin içine karıştırmaksızın bile, ağır basmasında şaşılacak bir şey yoktur. Ciddi okurların yararına olarak, bu temaları burada biraz daha yakından incelemek isterdim. Herkes kendi seçimini yapmakta özgürdür. Örneğin, imgelem gücünün (şiirin) verdiği coşkunluk, gerçeğin soğuk incelenimine yeğlenebilir. Ben, gerçeğin soğuk incelenimini yeğliyorum. Şiirselliğin tadına kaptırmıyorum kendimi, insanlık tarihinin çarkları nasıl dönüyor, işte bunun aydınlatılmasını istiyorum. Aynı seçmeyi geçici olarak da olsa, yapacaklara sesleniyorum.

İnsan tarihin öznesidir, bunda kuşku yok. Bu tarihin iki biçimde yapıldığı görülüyor. Bir yanda, kurulu düzeni sarsan ve grupları, Devletleri iradelerine bağımlı kıldıkları görülen büyük adamların. Öte yanda, duyguları ve özlemleri olayların akışını sürekli olarak etkileyen grupların, kitlelerin etkinlikleri.

Marksizmin oynadığı tarihsel rol, büyük adamların etkisinin, içinde yaşadıkları sosyal ortam tarafından sınırlandığını göstermek olmuştur. Bunu yaparken çoğu kez aşırılığa kaçmış ve, fikirler düzeyinde, kaba formüller, basit özetlemeler çok yaygın olmuştur. En çok dikkati çeken ve en çok mücadele edilen de bunlar olmuştur.Fakat, şunu rahatça belirtebiliriz ki, marksist sosyoloji ilkeleri bu kaba basitleştirmeleri zorla kabul ettirmiyordu ve marksizmin ustaları betimsel ve analitik yapıtlarında çok daha ayrıntılı, ince

oluyorlardı. Son zamanlarda, Sartre bireyin psikolojik yönden açıklanılışı ile -tarih düzeyinde- sosyolojik yönden açıklanılışının birlikte yapılmasının gerektiği üzerinde durmuştur. Zeki marksistler bunun gerekliliğinden hiçbir zaman kuşku duymadılar. Özgün mizacını, fizyolojik ve psikolojik eğilimlerini, -ailesiyle ve içinde bulunduğu mikro çevre ile olan ilişkilerini içeren- kendi kişisel tarihini göz-önünde tutmaksızın herhangi bir insanı anlamak olası değildir.[7] Doğal olarak, bu incelemeyi yaparken (şayet bilimsel bakımdan geçerliyseler) en modern yöntemlerin uygulanması sadece doğru olmakla kalmaz, aynı zamanda zorunludur da. Ancak, bu insanın, ne denli büyük olursa olsun, belirli çerçeveler içinde hareket ettiğini kabul etmek gerekir; fikirleri çevresinin ve çağının görüşlerinin -kuşkusuz, bazen çok önemli olan- yansımalarıdır; çözümlemeye çalıştığı sorunlar yaşadığı dönemin koşullarından kaynaklanan sorunlardır. Harekete geçebilmesi fikirlerini ve önderliğini kabul edecek, yani (o büyük adamın) onların kendi uğraşıları (amaçları) açısından bir değer taşıdığı, az ya da çok geniş gruplar bulmasıyla olasıdır. Kendi bireysel tarihinin ona hazırladığı rolün bu gruplar tarafından kabul edilir olması ve kabul edilmesi gerekir. Tarih, bir rolün peşinde koşan kişiliklerin sürekli yarışmasıdır. Ancak, sosyal gruplar tarafından ve onlara sunulan rollerden kaynaklanan olaylara bağlı olarak, yapılan sürekli bir seçmedir de. Arcole köprüsünde Bonaparte'ın yaşamı, ne idüğü belirsiz birkaç Avusturyalı askerin iyi nişan almasına bağlıydı. Olayların gidişini itibarı sayesinde değiştirebilecek olan Hoche hastalıktan ölmüştür. İşte, yalnızca kanıtlanamaz bir mistik inanışın, içlerinde, Tanrının ya da, boşu boşuna, en övgülü (kaba deyimle, en yağcı), hatta en "maddeci" sıfatlarla betimlenen bir Tanrının elinin varlığını görebileceği olaylar için söylenebilecek olanlar. Fakat, Bonaparte, aynı zamanda, onu kabul edilebilir kılan fikirlerle, niyetlerle, açık ya da dolaylı bir programla ortaya çıkıyor, fransız toplumu da ona kucak açıyordu. Zaten, o da bunun tümüyle bilincine varmıştı ve kendini bu duruma uyarlamıştı. Tasarılarının farklılıklarını bilmek (ya da, görebilmek) gerekir. Hoche'un hastalıktan ölüp gitmesi Bonaparte'ın ise ölmemesi ve başarıya ulaşması, kuşkusuz ki, olayların akışında çok şey değiştirmiştir. Bazı marksistlerin

düşündüklerinin tersine, fransız burjuvazisi bir başka Bonaparte bulabilirdi biçimindeki bir yargı hiçbir kesinlik taşımaz. Fakat, bazı temel yapılar bir tek kişi tarafından, o kişi ne denli büyük etkinliğe sahip olursa olsun, değiştirilemezdi. Metafizik düşüncenin, sınırlarının dışına çıkarak, olguları -ebediyete ya da mutlak'a dayandırarak- yorumlamaya yönelişinde olduğu gibi, Tanrılaştırılmış bir tarihin kaçınılmaz bir etkisi söz konusu değildir. Ancak, var-olan toplumsal yapılar, insanlar ve olgular üzerindeki baskılarını küçücük binlerce günlük olayla daha bayağıca hissettirirler.Bu baskılar bazı eylemlere yol açar, bazılarını önler. Büyük adamın boynundaki ip, öteki insanların boynundakinden çok daha uzundur fakat fazla çekerse, bu ip onu boğar.

Büyük adamların rolü üzerindeki tartışmanın modası biraz geçti. Toplumsal yapıların etkisi üzerinde ısrar eden marksist düşünceye karşı çoğu kez, demagoji yoluyla (daha doğrusu, bir tür insan biçimcilik olarak - anthropagogiquement-) "insan" kavramı öne sürülerek, bu kavramın çatısı altında katmanların, kategorilerin, toplum kesimlerinin, sosyal grupların psikolojisi ifade edilmek isteniyor. Toplumsal yapılar etkinliğinde rol oynayan psikolojik eğilimlerin sonsuz çeşitliliği, bu eğilimler arasındaki ince ayrımlar, bu zihniyetleri tüm incelik ve derinlikleriyle okurlarına anlatmak için bazılarına gözlemciliklerini ve edebi yeteneklerini sergilemek olanağını sağlayabilir. Buna karşın, diğerleri, incelemelerinde karmaşık değerlendirme teknikleri ve ölçütleri uygulayabilirler. Böylece, incelemeleri en yüksek derecede "bilimsellik" kazanmış görünür. Tüm bunlar boşa gitmiş sayılmaz. Fakat, ne denli önemli olursa olsun, edebi biçimiyle okuyucuya ne denli hoş gelirse gelsin, "bilimsel" biçimiyle ciddi düşünürleri ne denli tatmin ederse etsin, araştırmanın betimsel evresi aşılmalıdır ve aşılabilir de. Kollektif zihniyetler bileşkelerdir. İnsanı biçimlendiren tüm genel ve özel güçlerin, her insan türü için geçerli olan genel karakteristiklerin ve artık sosyal bakımdan sınırlı gruplar söz konusu olduğuna göre- sosyal karakteristiklerin görünümleridir bunlar. Bileşenler değişir değişmez bileşke de değişir. Dolayısıyla, bu zihniyetleri, göreli olarak, sürekli bağımsız veriler olarak kabul etmekten daha zararlı bir şey yoktur.

Olguları bu tarzda ele almakta sözkonusu yazarların bazan (ancak her zaman değil) bir günahı yoktur. Fakat, araştırmalarının gidişatı bu bakış tarzını (en azından) esinler.

Marksistlerin özellikle duyarlılık gösterdikleri ve -karşı konulmaz bir biçimde- varılan pratik sonuca göre, her sosyal değişiklikten önce, zihniyetlerde bir değişimin olması gerekmektedir. Fakat, şurası bir gerçektir ki, bu zihniyetler, eğitim gibi, psikolojik tipte doğrudan müdahalelerle az çok ciddi bir biçimde değiştirilebilir.Ancak, tüm bir tarihsel deneyimin bize gösterdiğine göre bu köklü değişiklikler ancak bu pisişik eğilimlerin sosyal bileşenlerini etkilemek yoluyla oluşturulabilir. Kuşkusuz, sosyal durum hiçbir zaman tümüyle değişmez, bazı genel öğeler etkilerini hep sürdürürler, dolayısıyla, zihniyetler de tümüyle değişmez. Fakat, bazen birdenbire oluşan belirli sosyal değişiklikler- yalnızca psikolojik yoldan- onlarca, yüzlerce yılda sağlanabilecek olandan çok daha derin temel değişiklikler yaratır. Örneğin, tarım reformu yasaları köklü oldukları zaman uygulandıkları yerlerdeki köylülerin zihniyetini derinden değiştirmiştir. Tümüyle özerk, küçük mülk sahibi haline gelmiş olan fransız köylüsü, Orta-Çağ'daki toprak köylüsü, hatta feodal bir toprak sahibine karşı çeşitli yükümlülükler altındaki toprak işleticisi değildir artık. Çok yakın bir geçmişte başlamasına rağmen, sanayileşme, her yerde ilgili sosyal grupların zihniyetinde köklü değişiklikler oluşturmuştur. Bununlar birlikte, görünüşte daha az"psikolojik" olay yoktur. Amerika'ya göç eden, ancak genellikle aralarındaki belirli bir bağlılığı sürdürmüş olan Lübnanlılar, Suriyeliler, Yahudiler, İtalyanlar, Ukraynalılar,anayurtlarındaki etkinliklerinde izine bile rastlanılmayacak olan yetenekler kazandılar. Bu tür örnekler çoktur.

Bu tipten pek çok yazar, insanın en gizli yanına ulaştıklarını öne sürmelerine rağmen,gerçekte, insanın ancak yüzeysel bir betimlemesini yapmakta ve yaşamsal bir öneme sahip olan öğeleri rahatça bir yana bırakmaktadırlar. Marksçı yöneliş tarafından temkin edilen yöntem çoğu kez kötü uygulanıyor ve bile isteye kolayca eleştirilebilecek ve gülünç duruma düşürülebilecek olan budalaca bir şemacılığa düşülüyor. Fakat, potansiyel olarak, bu yöntem bütünsel insana ulaşılmasını olası kılıyor. Onu,

yandaş ve rakiplerinin yapmış oldukları gibi, bir, ekonomik öğenin etkisinin egemenliği teziyle tanımlamak, en azından, muğlaklık olur. Yine, ayrıca, ekonomik öğenin ne olduğunun tanımlanması da uygun düşer. Bana bu yöntemin derin yönelimi, daha çok insanın bütünsel olmayan davranışlarına karşı çıkmakmış gibi geliyor. Bileşkeleri oluşturan grup bilinci ve bireysel bilincin temel bileştireni grup ya da bireyin sosyal üretimde ve üretimlerin tekrar dağılımında üzerilerine düşen rollere uygun olarak içinde bulunmakta oldukları durumdur. Zira, bunlar, her toplumda kendilerini her şeyden önce kabul ettiren temel ilksel erekleri insanların biyolojik olarak tekrar üretimleriyle yakından ilişkilidirler. Bu durum tüm araştırmalarca burada da, yine, bireysel ve sosyal öğelerin karmaşık ilişkilerini kavramak için zihnin üstünlüğünden ve özgürlüğünden dem vuran boş sözlere kapılmamak ve analizi daha derinleştirmeyi kabul etmek gerekir. Yine, demagojik olarak, marksizm fikirlerin esas değerini onların sosyal koşullanmalarına bağımlı olarak kabul etmekle suçlanmaktadır. Oysa, mutlaka böyle olması gerekmez. Planlar farklıdır.

Aristocu mantığın kurallarının düzenlenmesinin (ya da, ortaya çıkışının) yalnızca Antik Yunanın sosyal atmosferinde gerçekleşmiş bir olgu olması kuvvetle olasıdır. Yine, Aristo mantığının kurallarıyla az çok paralellik içeren, Çin mantığının kurallarının da yunandakine uzaktan bir benzerliği olan bir sosyal durum içinde ortaya çıkmış olmaları kuvvetle olasıdır. Bu, bu kuralların göreli olark evrensel değerlerini kabul etmeyi ve şunları uygulamayı hiçbir biçimde engellemez. 15.yüzyıldaki Floransa ortamında değil de başka bir ortamda yaratılmış olduğu düşünülemeyecek olan Botticelli'nin bir tablosunu 20. yüzyılda seyretmekten zevk alınabilir. Bundan genel estetik değerlendirmeler oluşturulabilir. Fakat burada sunulan çalışmanın görüş açısı başkadır. Bu, olayların dinamiğinin ana çizgilerini ortaya çıkarmak isteyen tarihçinin ya da siyaset adamının bakış açısıdır. Bu bakış açısı, kendiliğinde (ya da, kendi için) fikirlerden çok, toplum için fikirleri, milyarlarca ya da milyonlarca insanda gizilgüç halinde bulunan eğilimleri, özlemleri harekete geçirebilecek olan fikirleri kendine merkez olarak alır.

Bu bakış açısından (ve yalnızca bu bakış açısından), fikirler Mannheim'in sınıflamasındaki gibi iki tipe ayrımlanabilir. Bir yanda, sözcüğün dar anlamında, "ideolojik" fikirler, yani içinde bulunulan durumu, grup çıkarlarını ve değerlerini ifade eden ve kutlulaştıran fikirler vardır. Bunlar, grubun savunulmasında, diğer gruplarla mücadelede özellikle etkili olan pek çok özverileri olası kılan belirli bir nesneler kavrayışının (İbn Haldun'un arapça deyişiyle,-açabiyya'nın-) ifadesidirler.Öte yanda ise, içinde bulunulan durumu aşarak, yaşanılan koşulların,kabul edilen değerlerin bir ötesine geçilmesi yada bunların devrilmesi programını içeren "ütopik" fikirler vardır. Bunlar da, örneğin, ulusal grubu aşmayı (ya da) onu ilerletmeyi amaçlayan, çağımızdaki, bir bağımsızlık hareketinin programı gibi, bir grubun bütünü için geçerli olabilirler. Tersine olarak, grubu bozmayı, evrenselci dinin, başlangıcında, çoğu kez yaptığı gibi, yeni temeller üzerinde yeni gruplar yaratmayı önerebilirler.

Bu fikirler uğruna çoğu kez (ve haklı olarak) şaşırtıcı gelen ölçülerde özveriler,her ne kadar egoizmi ve en tartışılır, hatta en zararlı nedenler uğruna yapılmış olsalar bile, bireysel egoizmin aşılmasını içermelerinden dolayı hayranlık duyulacak nitelikte olan özveriler yapılmıştır. Dünyayı fikirlerin yönettiği burada kanıtlanmaktadır. Ancak, grubun savunulmasını ya da geliştirilmesini salık veren "ideolojik" ya da "ütopik" fikirleri grubun durumunun doğurduğu çok açıktır. Kipling tarzı yurtseverlik Britanya'ya, sahip olduğu birinci dereceden sanayi gücüyle (ulaşmayı umduğu) belirli amaçları olan topluma, yararlı oldu. İsrail Devletini yaratmak için çalışan siyonistler, Avrupa'daki yahudilerin durumunun yarattığı sorunları çözebilmelerini olası kılabilecek olan bir programı uyguluyorlardı; kısmen varolan, kısmen de oluşturulacak olan yahudi grubunun belirli çıkarları için çalışıyorlardı. Varolan grupların zararına olarak yeni gruplar yaratmayı amaçlayan "ütopik" fikirlere gelince, bunlar ancak varolan grupları aşan, yaygın (ya da, genel) özlemleri giderici nitelikte oldukları takdirde harekete geçirici olabilirler. Marksizm uluslararası proleterler grubunun değerlerini ulusal gruplarınkine egemen kılarak, birçok Avrupa ülkesinde belirli bir süre, yeni bir bölünme yarattı. Öte yandan, ilkel hıristiyanlık gibi, toplumların kendilerine verdiği değerlerden

tatmin olmayan birçok bireyleri, yeni tipteki, yeni bir grup içinde topladı. Fikirlerin üstünlüğünü savunanlar burada avantaj kazanıyorlar. Gerçekten, bu yeni gruplara katılan bireyler (komünist hareketlere katılan proleterler gibi, özellikle sosyal durumları nedeniyle katılanların dışında) çoğu kez kişisel tarihlerinden, karakter yapılarından, yakın çevrelerinden olup biten olaylardan kaynaklanan çok kişisel nedenlerle hareket etmişlerdir. Ancak, yeni grubun önemli boyutlar edinmeyi başarması, dolayısıyla da, tarihsel bir anlam kazanması, geniş bir ölçüde etkin olan öğelerin, yani sosyal öğelerin, bu,binlerce farklı ve zıt yöne dağılabilecek olan bir çok kişisel özlemi aynı yönde toparlamış olabilmesine bağlıdır. Ve, yeni grup daha kurulur kurulmaz, ilkeleri ne denli ideolojik olurlarsa olsunlar, kendini içinde bulunduğu toplumun bir çıkarlar ilişkiler, özlemler ağı ile karşı karşıya bulur. İster istemez diğer gruplar ve toplum karşısında bir tavır almak kendisine, geçici yansımaları olmamasının olanaksız olduğu, bir program oluşturmak zorundadır. Yeni üyelerinin çoğu, Tanrı yolunda gitmek ya da ideale hizmet etmek için, "ana-baba"larını terketmiş, "ölen ölür" zihniyetine sahip kişiler değil, tersine, hıristiyanlar, komünistler, vd.,dir., (yani, serüvenci değil de belli fikirleri benimsemiş kişilerdir-ÇN), zira bunlar ana-baba'larının görüşlerini kabul etmişlerdir ve ölülerini de bu görüş (ya da, inançlarına-ÇN) uygun törenlerle gömeceklerdir. Bunlar, içinde doğdukları grubun fikirlerine sahip olacak ve onun değerlerini paylaşacak, - kendilerini bireyler olarak feda etmek pahasına dahi olsa, o grubun çıkarları ve özlemleri doğrultusunda çalışacaklardır.

Fikirlerin harekete geçirici değerlerine ilişkin bu kısa inceleme girişiminde onların esas (ya da, gerçek) değerlendirmeleri işin içine katılmamıştır. Bir kez daha belirteyim ki, hiçbir biçimde bunları yadsımak niyetinde değilim ve hiçbir zeki marksistin bunları asla yadsımamış olduğu kanısındayım. Sosyal planda harekete geçirici olmayan fikirler vardır ve hareket geçirici fikirleri tümüyle başka bir perspektif altında değerlendirmek gerekir. Harekete geçirici olmayan (ya da, doğrudan harekete geçirici olmayan) fikirler kültürel olarak en önemli olanları olabilirler. Sanat, insan, doğa, doğanın ötesinde ve üstünde olarak duyumsanabilecek ya da imgelenebilecek olan şeylere ilişkin fikirler bu bağlamdadır. Bunlar, sosyal kökenlerinden, ve oynayabilecekleri sosyal

rolden bağımsız olarak,estetik, insanbilimsel, bilimsel, felsefi, dinsel kurallar çerçevesinde, değerlendirilebilirler. Bunlardan büyük bir zevk alınabilir, bunlar incelenebilir, kökenleri ya da olası işlevleri dikkate alınmaksızın, zihin ve gönül bunlarla zenginleştirilebilir. Fakat, bu, ne bu kökenleri ne de bu işlevleri görmezlikten gelmek ya da bu rolü önemsiz gölge olay durumuna indirgemek için bir neden olamaz.

Sosyal pratikten en çok uzak olan fikirlerin bile, asıl değerleri ne olursa olsun, ideolojik bir sistemdeki yerleri ne olursa olsun sosyal kökenlerinin olmaması olanaksızdır. Bunların öte-dünya'dan geldikleri biçimindeki kanıtlanamaz görüşün yandaşı olunmadıkça bu gerçeği kabul etmemezlik yapılamaz. Ve zaten, bu görüş kabul edildiğinde bile bu fikirlerin kaynaklandıkları doğa-üstü gücün onları toplumun ve insan doğasının gereklerine uyarlamaya özen gösterdiğini kabul etmek gerekir. Bu,açık zihinli dinsel ideologların gittikçe daha çok geliştirdikleri temadır ve yasalarının, dinsel organizasyonların (geçmişte ve hatta halen) sahip oldukları karakteristiklerinin -varsayımsal- bir doğa-üstü kökenliliğe son derecede yakışmazlıklarını mazur göstermek için bu temayı kendilerine bir silah yapmaktadırlar. Yalnızca tarih-ötesi ile ilgilenmek bazılarına hoş gelebilir. İnsan tarihiyle ilgilenenler ise, kaynaklarını bir yana bırakarak, bu fikirlerin bu tarihte yer aldıkları noktaları ve işlevlerini özel bir dikkatle inceleyeceklerdir. Doğaları açısından, kendi başlarına, harekete geçirici olmayan fikirle, insan gruplarının yarışma ve mücadeleleri olarak kavranılan bu tarih üzerinde kimi kez bir etkinliğe sahip olabilirler. Örneğin, bilimsel ve teknik fikirler varolan grupların güçlerini değiştirebilirler (ya da, artırabilirler-ÇN). O zaman, sosyal yapıların ve bunlardan yararlanan grupların güçlü dirençleriyle karşılaşmadıkları için, daha güçlü olurlar. Ancak,bu anlamda kavranılan tarih üzerine doğrudan etkisi olmayan fikirler bile bir sistemin içine girerler, sosyal bir bilinç oluştururlar, bir toplumun sosyal varoluşundan kaynaklanan sorunlar karşısındaki bütünsel tutumunu belirleyen bir sosyal bilinç oluştururlar.

Adları ne olursa olsun, etnograflar, etnologlar, ya da insan bilimciler, sosyal bilinç tiplerinin özgünlüğü üzerinde durdular. Keşfettikleri şeyin büyüsüne kapıldıkları için, hem Marx hem de avrupalı tarih yazarlarınca ortaya

konulduğu gibi, insan tarihinin dinamiğinin diğer toplumlara uygulanamıyacağı sonucunu çıkardılar. İktidar ve iktidarın nimetleri uğruna yapılan sürekli mücadele, örneğin dinsel ve estetik temaşanın ya da genel bir barışçı dinginciliğin (maddeci tutkulardan kurtularak,Tanrıya yönelmenin - ÇN) mal edinme etkinliğinden,yağmacılıktan daha üstün görüldüğü toplumları açıklayabilir mi? Siyasal ya da ekonomik tipteki olayların akışı, "tekrarlar içinde batıp yok olan" toplumların anlaşılmasında ilk yeri alabilir miydi? Birçok topluma egemen olan kutsal kategori, efsane,"maddesel", dünyasal çıkarlardan daha çok, bu kutsallık üzerine kurulmuş davranışların bir nedenselliği olarak gözönünde tutulamaz mıydı? Büyük uygarlıkların uzmanları bu düşünce tarzını izlediler. Lucien Levy-Bruhl, Çin tarihçisi So ma-çien'i okuduğu için bu kavrayışların -her ne kadar, tarihsel olarak, bunların ilk dile getirilişlerinden biri ise de- en sık dışlanmış, hatta lanetlenmiş modellerinden biri olan, ilkel zihniyet (ya da, ilkel düşünüş) kavramına varmadı mı? Daha geçenlerde, belçikalı bir etnograf "siyasa bilimi, dinlerin karşılaştırmalı tarihinden doğar" diye yazdı.[9] Kısa süre önce,hint bilgini Louis Dumont, bir tür bildiride, Batı kategorilerinin özellikle de marksist kategorinin Hindistan'ın tarihine uygulanamayacağını ifade ediyordu. Bir yığın dinsel fenomenoloji (olaybilim) uzmanı ve bunların arasında yeteneği ve derin bilgisiyle göze çarpan Mircae Eliade, aynı tarih kavramını yahudiliğin yarattığı kavramlar dünyasına da uyguladı.İslam düşüncesinin tarihinde, Henri Corbin, tarihi, tarih-ötesi'ne bağımlı kılıyor.[12] Bu büyük uygarlıkların yarattığı halkların aydınları avrupa modeline göre bir tarih yazmak isteği ile, avrupa kategorilerinin uygulanamayacağı köklü bir özgünlük ile övünmek isteği arasında kaldılar. Ulusalcı ideolojinin sonucu olarak, geçmişlerinin idealize edilmesi, onları çoğu kez, onları Avrupa tarihini belirgin bir biçimde harekete geçirmiş olan tiksindirici mekanizmaları bir yana bırakmak gibi bir tutuma sürüklemiştir. Avrupalı aydınların (en azından,bunların kamuoyunun geniş kesimlerince tanınan, denemeci -yazar- kategorisine girenlerin) bunların sorunlarına açıklık getirilmesine pek katkılarının olduğu söylenemez.

Bazı kültürlerin bireyi kişisel mallar edinmek için, bizim toplumumuzda görüldüğü gibi, avantajlarını azamiye çıkarmak için, hiç de

cesaretlendirmedikleri gerçektir. O kültürlerde birey, çoğu kez, sosyal özne olarak bile görülmez. Kutsal olan ile kutsal olmayanın üst üste binmiş olması, sosyal yaşamın her alanında yadsınamayacak olan, bir olgudur. Fakat, sosyal grupların ortaklaşa sahip oldukları malları korumak ve bunları, yarışma ve hatta mücadele yoluyla, olabildiğince azamiye çıkarmak konusunda her yerde aynı eğilime sahip olduklarının iyice bilincine varmak gerekir. En barışçı, en sakin olanları (bile), her zaman, herşeyden önce, kendi kutsal toplumsal düzenlerine uygun olan (bir) dünya düzenini hem kutsal, hem de dünyasal (ya da, kutsal olmayan-ÇN) olanaklarla (oluşturmanın), muhafaza etmenin, sonsuzlaştırmanın yollarını ararlar. Az ya da çok şiddetli yarışmalar küçük gruplar düzeyinde yoğunlaşmadıklarında (ya da, göze çarpmadıklarında) çoğu kez, bu küçük grupları içeren daha büyük gruplar boyutunda cereyan ederler. Şayet, gruplar düşman bir çevrede (ki, çevrenin düşman haline geldiği bir anın olmaması olanaksızdır)[13] eylem ile ya da eylemi reddererek, kollektif bir intihara yöneldiklerinde, bir tür sosyal ayıklanmayla elenirler. Nitekim, çocuk doğurtmanın yasaklanması gibi tezleri benimseyip yaşama geçiren dinsel gruplar yok olmuşlardır. Hıristiyanlık tarihi eylemsizliği ve dürüstlüğü salık veren kutsal metinleriyle, bu tezleri yaşama geçiren mezheplerin -onları "normal" sosyal dinamiğe uyarlayan mezheplerin yararına olarak- (en azından,pek önemli olmayan bir tarihsel öğe oluşturacak biçimde) sürekli olarak elendikleri (yok olduklarını) göstermektedir.Ve öte yandan, müslüman toplumlar üzerindeki incelemelerde çoğu kez yapıldığı gibi, bir boyun eğme ya da -deneyimin aşılamaz olduğunu kanıtladığı- bir yoksulluk durumundaki,(dünyasal) rahatlığa ve (nefsani) özgürlüğe kavuşmak için mücadele etmeyi reddetmek biçimindeki kesin eğilim ile ondan farklı bir şey olan -Tevekkül'ü birbirine karıştırmamak gerekir. Bir düzelme, daha iyi bir toplum ya da daha yararlı bir eylem modeli ortaya çıkar çıkmaz, hemen, bekleşenlerin -pastadan ve mutluluktan paylarını almak için- yavaş yavaş eğik boyunlarını kaldırarak, önce hak talep etmeye ve sonra da bu amaçla mücadele etmeye başladıkları görülür.

Sahiplerine ucuz ün sağlayan tüm parlak ve iddialı sözcük oyunlarına rağmen, siyasanın olmadığı, yani sözcüğün olağan anlamıyla tarihi olmayan bir toplum yoktur.[14] Ve kutsal tarih ya da kutsal siyasa da yine tarih ve siyasadırlar.

Yasal nitelikli olaylar (ya da kutsal) (mücadeleler, yarışmalar, çatışmalara ara vermeler) -eski toplumlarda kural, her ne kadar, ideoloji ile "uscu" çıkarın (ya da kutsal olmayan) çözülemez bir karışımı olsa da- kuşkusuz yalnızca ideolojik nedenlere bağlı olmuşlardır ve olacaklardır. Bu çok açıktır ve marksist halk yazarları ve ideologlar bunun daha güçlü bir biçimde bilincine varmalıydılar. Ben ideolojik motivasyonları "uscu" motivasyonların "yansıma"ları olarak başka bağlama oturtulmaları olarak kabul etmeye tümüyle razıyım. Marksizmin genel uygulanış biçimindeki en ciddi boşluklardan biri, ideolojik düzeyin, bağlantının, yeterince değerlendirilmemesidir. Buna tekrar değineceğim. Ancak,bu düzeyin bir ilk ve özerk veri olarak değerlendirilmesi de aynı derecede doğrulanmazdır. İdeolojinin empoze olduğu grubun sosyal yaşamının temel gereklerine sürekli (kalıcı) olarak aykırı bir gelişiminin olamayacağı belirtilmiştir. Ve, dahası, az ya da çok ikincil gereklerin, ideo-lojinin yüceltilmesinin altından nasıl kendilerini hissettirdiklerini tarihsel deneyim bize çoğu kez göstermektedir.

Onbir İsrail kabilesinin, bir seks cinayetinin ortaklaşa suçlusu olan, "İsrail'in yüz karası", Gib'ah kentine ve, o kentle müttefik olan, Benjamin kabilesine karşı yaptığı kutsal savaş (Hakimler, 19-21) kuşkusuz ideolojiktir. İsrailliler buna dinsel bir zorunlulukla kalkışmışlardı. Sonradan duydukları pişmanlık ve, yeminlerinden dönerek, Benjamin kabilesini tekrar yaşama kavuşturmak çabaları, bu savaşın onların duygularına ve çıkarlarına ters düştüğünü göstermektedir. Fakat, bir diğer yandan, halkın düşmanlara karşı birleşmesini sağlayan bir olaydı.[15] Delfi yunan konseyi tarafından kararlaştırılan "kutsal savaş"ların, kimse için bir gizem oluşturmayan, siyasal nedenleri vardı. Konseyin kararına karşı koalisyon kurarak mücadele eden, böylece de, Konseye göre günaha giren yunan sitelerinin, Konseyi açıkça siyasal nedenlerle desteklemiş olanlardan daha az Apollon'a sadık olduklarını düşünmeyi gerektirecek hiçbir şey yoktur.

Mircae Eliade'e göre,bir diğer örnek olarak,İskandinav çiftçileri İzlanda'yı elde ettiklerinde bir (kutsal) tören düzenlerler. Adanın tarıma elverişli duruma getirilmesi "Beşeri ve dünyasal bir olay değildir, Kaosun Kozmosa dönüştürülmesi kadim olayının yinelenimidir." Ona göre,tören pratik eylemin kutsanması değildir, açıklanmasıdır.[16] Yeni gelenlerin bu yeni toprağın sömürgeleştirilme törenine büyük bir önem verdikleri düşünülebilir.

Fakat, doğdukları iskandinavya'daki çeşitli tanrılarına hizmet etmekle yetinmeyerek buraya gelmeleri, -dinsel nedenler aramanın boşuna olacağı- viking istilasınınkine benzer nedenlerledir. İzlanda'ya ve Feroe'lere göçü Norveçlilerin, güzel saçlı Harold'un ülkeyi birleştirip "toprakları" denetime almasından duymuş oldukları hoşnutsuzluğa bağlayan Snorre Sturlasoon'un ta kendisidir (Heimskringla, III,20).

Haçlı seferleri ideolojik motivasyonlu siyasal eylemlerin (savaşların) klasik bir örneğidir. Haçlıların en azından çoğunu böyle uzun seferlere katılmaya iten gücün -kişilere göre değişen oranlarda toprak elde etmek hırsı ile karışık olarak- kutsal iradeye uymak arzusu olduğu kuşkusuzdur. Ancak, sosyal ve kollektif düzeyde, din-dışı nedenlerle bazı hesapların yapılmasından dolayı, seferler belirli tarihlerde düzenlenmiştir. Bu seferlerde ulaşım hizmetlerini yapan Cenovalılılar, Birinci Haçlı Seferinden itibaren, fethedilecek olan topraklardan kendilerine düşecek payları düşünmeye başlamışlardı. Düzensiz olan ilk Haçlı seferleri sırasında rastlanılan hıristiyan kentleri yağma edilmiş ve Bizans kiliseleri yakılıp yıkılmıştır. Baronların akılları fethedecekleri topraklarda ve elde edecekleri zenginliklerdeydi ve bunu da gösterdiler. Dördüncü Haçlı seferindeki, Bizans İmparatorluğundaki ve Konstantinople'daki hıristiyan topraklarını zaptetme girişimi skandalı çarpıcıdır. Suriye ve Filistin'de kurulan hıristiyan Devletleri müslüman komşularına karşı, dinsel engellere çoğu zaman aldırmayarak, araziye ve başka konulara değin avantajlarını muhafaza etmeye ve artırmaya yönelik, değişken bir ittifak politikası uyguladılar. Bu Haçlılar tarihini iyi bilen biri, "Bu bitmeyen savaşlar kesinlikle dinsel savaşlar değildiler. Herhangi bir feodal Batı Avrupa Devletinin yıllıkları Haçlı Devletlerininkiler kadar savaşa ilişkin notlarla doludur.Amaç Suriye'nin siyasal denetimiydi...Kuşkusuz, müslümanlarla hıristiyanların arasında olan savaşlar kadar, çatışan müslüman Devletlerin kendi aralarında da savaşlar oldu. Muhtemelen, asilerle olan savaşlar kadar, hıristiyan prenslerinin kendi aralarında da çatışmalar oldu. Dahası, her iki dinin mensupları da, (gerektiğinde) kendi dindaşlarına karşı başka inanca sahip olan kişilerle birleşmekte tereddüt

etmiyorlardı. Hıristiyanlarla müslümanlar arasındaki din-dışı ittifaklar Suriye'deki katolik göçmen topluluklarının tarihini karakterize eder" diye yazıyor.[17]

Bu yazar John L. La Monte, incelemesini şöyle sonuçlandırıyor:"12.ve 13. yüzyıllarda, yani Haçlı seferleri ve Cihad'lar döneminde, din bugün siyasal ideolojinin oynadığ rolün aynısını oynamıştır. Hıristiyanlar ve müslümanlar, bazı saygın istisnaların dışında, dine sadece din-dışı siyasal amaçlarını maskelemek için başvurmuşlardır. Fakat, insanların altında öldükleri ve altında (ya da uğrunda) ölebileceklerine de her zaman güvenilen sancak ideolojinin sancağıydı. Haçlı seferleri döneminde dinsel fanatizm önemli ve değerli bir uyarıcıydı. (Fakat) bu fanatizm ender olarak bir ilk neden ya da bir egemen motivasyon olmuştu".[18] Bu değerlendirmeyi aşırı tepeden inme bulanlar ve yazarın (ki, o dönemi iyi bilen biridir) yanlı olduğunu düşünenler varsa, bu konuda daha çarpıcı ve açık bir olguyu anımsamaları (düşüncelerini değiştirmeleri için) yeterli olacaktır. Haçlı seferlerine katılmaları için (halka) yapılan çağrılar, 13.yüzyıldan itibaren, niçin sonuçsuz kalmıştır? İmanın o zamanlar, 11. ve 12. yüzyıllardakine kıyasla yaygınlığının azalmış olduğunu ya da daha az derin hale gelmiş olduğunu kanıtlayan hiçbir şey yoktur. Değişen sadece şuydu ki, her zaman varolan, Haçlı seferlerinin dinsel motivasyonları avrupa toplumunun o dönemdeki gereksinimlerine uygun olan siyasal projelerle artık bütünleşemiyordu.

Louis Dumont'un öne sürdüğü gibi, Hint uygarlığına özgü değerlerden dolayı, Hint'te durum farklı mı olurdu? O zaman önceki örnekler Max Weber ve diğerlerinin söz ettikleri, şu hıristiyan dinine bağlılık kisvesine bile bürünebilen, özgül Avrupa ussallığının göstergeleri olmaktan başka bir değer taşımazlar. Louis Dumont'a göre, Hint'te "Krallık işlevinin, ilk baştan, dinden ayrımlanmasıyla değerlerden yalıtılmış olan politika-ekonomik alan (bir tür tepkisellik olarak-ÇN) dine bağımlı kalmıştır". Bu,Hint tarihini, sosyal ve dinsel birliği ile kontrast yaparak (ya da, çelişerek), karakterize eden siyasal istikrarsızlık ve parçalanmayı açıklayacaktır.[19] Böyle bir açıklamanın ne yararı olduğu pek anlaşılmıyor. Bir aynı uygarlığa dahil olan, yani genelde benzer sosyal yapılara, sahip olan,ortak kurumları, ortak dinsel ve din-dışı inançları olan birçok toplum siyasal bakımdan bölünmüş olarak uzun dönemler geçirmiştir. Bu bağlamda, antik yunanı, sümerleri, feodal avrupayı, antik Galya'yı,

islam-öncesi dönemdeki kabileleri, maya kentlerini ve hatta daha geniş bir ölçekte, teknik gelişmeye uygun olarak, günümüz Avrupa uluslarını saymak yeterlidir. Bunun açıklaması kesinlikle, belirli bir düzeydeki siyasal ve askeri güç dengesinde aranmalıdır. Her halükarda, bu, Hint'e özgü öğelere indirgenemez.Bu alt-kıta'nın tarihi de, başka yerlerdeki gibi, açıkça, çeşitli merkezler arasındaki siyasal iktidar mücadelelerinden, daha güçlü olanların zaferlerini izleyecek olan az çok daha geniş bir ölçüdeki birleşmelerden, daha sonrada merkezkaç güçlere dayalı, ve yararlı bir özerklik elde etmek olasılığının bulunduğunu olabildiğince çabuk kavrayan, yerli güçlerin rol aldıkları patlamalardan oluşur. Bu L.Domunt'un kararlılıkla üzerinde durduğu, Kautilya'nın siyasal yapıtı, Arthashastra'da, kuramsallaştırılmıştır bile. L. Dumont, "şayet, Arthashastra'dan siyasanın bir tanımı çıkarılmak istenilse, düzenin muhafaza edilmesi ve çıkarı uğrunda güç kullanılması gibi bir şeyle karşılaşılır diye yazar.[20] Düzenin muhafaza edilmesi de çıkar bağlamına dahil edildiğinde mükemmel bir tanım.

Evet, fakat bu tümüyle laik, tümüyle din-dışı siyasa blok halinde dine bağımlıydı. Bu ne demektir? Tüm bu toplumlar dinsel değerlerin ve modern çağda da ideolojik değerlerin üstünlüğünü kabul ediyorlar demektir. Avrupa'daki kral ve derebeylerinin ruhban sınıfını Tanrıya kendilerinden daha yakın görmeleri gibi, Hint'te de Khastriya'lar Brahmanları üstünlüğünü ideal olarak kabul ediyorlardı. Ancak, bu, maddesel planda, şu ya da bu rahiplerle mücadele edilmesini engelleniyordu. Hint'te "kral, çoğu kez,toplum düzenini sağlamakla görevli olan ve bu hizmetlerinin karşılığında üründen bir pay alan bir hizmetçi, bir tür polis görevlisi gibidir" diyor, L. Dumont. Ve, "kralın hizmetçilerinkine aşağı yukarı yakın miktarda bir pay aldığı" ideal ürün dağılımını anımsatıyor.[21] Onun bu dağılıma ilişkin olarak verdiği bilgilere göre, önce kral,ürünün 1/6 sını ya da 1/3 ünü oluşturan, payını alıyor, sonra da evdeki hizmetçiler ya da yardımcılar (brahman, berber, fırıncı,arabacı,vd.) kendi paylarını alıyorlar"..[22] L. Dumont'un ifadesine brahman kahatriya'dan çok hizmetçiler kategorisine girmiş gibi oluyor. (Kralın) "yakın çevresinde" olmak alınan payda önemli bir artış sağlıyor.

Kuşkusuz, brahman kralı (kendisinden) aşağı bir kişilik olarak görüyor. Avrupanın brahmanları ya da mandarinleri (yüksek Devlet görevlileri) de,

profesör kürsülerinde ya da kahve masalarında, siyaset adamlarına karşı aynı türden bir görüşe sahip olmakta tümüyle özgürdürler. Ancak, bu, Avrupa'da olduğu gibi Hint'te de, toplumları yönetenlerin, savaş ve barış kararlarını, yönetimsel kararları, vererek onların sosyal yaşamını etkileyenlerin siyaset adamları olmasını engellemez. Onların ideolojileri ve kültürleri bu seçmeleri kesinlikle etkilemektedir. Yine kesinlikle,onlar, her yerde ve her zaman,ilk planda, iktidar merkezleri arasındaki güç ilişkilerini dikkate almakta, öncelikle temsil edilen toplumun yönetici kesiminin ve özellikle de liderinin ayrıcalık ve avantajlarının korumaya ve azamiye çıkarmayı amaçlamaktadırlar. Ve, grupların yaşamlarının bütünlüğü üzerinde derin yansımaları olan bu seçmelerin ideologlar ve hatta ideolojiler üzerinde kısa ya da uzun vadede, etkilerinin olmaması olanaksızdır. bu seçmelerin yapılabilmelerini olası kılan, bunların ideolojik alan ile doğrudan temaslarının olmaması ve sonuçlarının gözden uzak kalmasıdır. Bir tarım toplumunun dini ile bir avcı ya da toplayıcı (vergici) toplumun dini arasında karakteristik farklarının olduğunu herkes kabul eder. Ancak, avcı ya da toplayıcıların tarımı seçmelerinde, işin içine ideolojinin girmediği bir karar verme söz konusudur. Bunun ideolojik sonuçları ancak sonradan ortaya çıkar.

Böylece, sosyal bilinç son derecede değişik biçimler alabilir. En ideal biçimlerinde, bu sosyal bilinç, tüm toplum tarafından ya da gruplar tarafından yapılan seçmelerde kuvvetle etkin olabilir. Karşılaşılan sorunların çözümüne yönelik tutumları özgül bir biçimde yönlendirebilir.Ancak, bir yandan da onun sosyal gerçeklik içindeki kökleri yadsınamaz. Öte yandan, yapılması gereken seçmeler arasında, ilk planda, grup ya da toplumun diğer gruplar ya da dıştaki (yabancı) toplumlar karşısında ve kendi temel içsel etkinliği açısından, yaşamını sürdürebilmesiyle ilişkili olanlar yer alır. Bunlar da, bütünlüklerinde toplumlar için sosyal varoluşlarının üretim ve tekrar-üretim'idir; üretim ve bölüşüm çevreninde örgenleşmiş ayrıcalıklı işlevsel gruplar için, onlara bu avantajları sağlayan durumun sürdürülmesidir. Yapılan seçmeler usa uygun, ya da budalaca,yararlı ya da zararlı -hatta, kimi kez, kendi kendini yıkıcı- olabilirler. Ancak, her halükarda, her insan toplumunun bu temel amaçlarıyla ilişkilidirler.

Bu nokta pekâla da göz önünde bulundurulmayıp, örneğin, yalnızca insanın kendisindeki düşünsel ya da estetik etkinlik dikkat alınabilir. Fakat, tarihsel olayların dinamiği kavranılmak istenildiğinde bu böyle olmaz. Ve, bireylerin ve grupların tüm yazgıları üzerinde etkisi olan bu dinamik, düşünce sistemlerinin evrimini anlamak uğruna, bir yana bırakılamaz. Arşimed, ona engel olan askeri küçümseyebilir ve de onu öldürür ve bu teoremin çözümünü,insanlık için, belki de bin sene geciktirebilir.Bu, belki de teoremi çözümlenmiş olarak (hazır) bulan günümüz matematikçisini ilgilendirmez. Fakat,bu, matematik tarihini ve dolayısıyla, genel insanlık tarihini, ilk planda, ilgilendirir.

Yukarıda eleştirilen kavrayışların tarihsel dinamiğinin kavranılması açısından -dolayısıyla, hem bilinç, hem de eylem planında- zararlı olan etkileri, özellikle, benim burada ilgilendiğim alanda,yani müslüman dünyasının çağdaş tarihinde belirgindir. Kuşkusuz,bunu yinelemek sıkıcı. Ancak, yine de bunu yapacağım. Onbeş sene öncesine dek,islam uzmanlarının büyük çoğunluğu, onların uzmanlıklarından etkilenenlerle birlikte islam dünyasının geleceğine ilişkin olarak homo islamicus'un (islam insanı'nın) fenomenolojik bağlamında yargılarda bulunuyorlardı. Dolayısıyla, Avrupa insanından farklı kategorilerle düşünen,örneğin (C.A.O.Van Nieuwenhuijze'in deyişiyle) zamanın "erekbilimsel-tarihsel" (teleologice-historique) kavranılışını bilmeyen, kutsal değerlere bağlı olan müslüman insanın sosyalist eğilimli ideolojilerin, komünizmin kurumsal biçimi altında marksizmin çekici gelmeyeceği düşünülüyordu.[23] Zira, bu, ideolojiler Avrupa zihniyetinden doğmuşlardı, maddesel şeylerin tekrar-dağılımını ilk plana alıyorlardı (yani, koyu maddeciydiler-ÇN). Aradan onbeş sene geçti ve en şemacı, en koyu doğmatik marksistlerin (ki, bunlardan biri de bendim), anlamsız bulunan ve küçümsenen grubun, perspektiflerinin gerçek evrime, söz konusu "idealist"lerinkinden daha çok yaklaştıkları görülebildi. Müslüman olarak nitelenen ülkelerin neredeyse tümünde sosyalist ideolojinin, çeşitli biçimlerde, yayıldığı görüldü. Bu ülkelerin bazılarında komünizm bile pek çok yandaş buldu. Buna karşı alınan önlemler bile, (bu konuyu en iyi bilenler olan) siyasal yöneticilerin bunun halklarına yayılmasından korktuklarını açıkça göstermektedir. Müslüman halkların

sosyalizmden kendilerine uygun olan şeyleri aldıkları söylenebilir. Bunu ben de söyledim. Ancak, onların sosyalizmden aldıkları, onda gördükleri, örneğin uzayın ve zamanın bir sözde özgül algılanması değildi, her şeyden önce, sosyalizmin, onların bağımlılıktan, sömürüden, baskıdan kurtulmak,refah düzeylerini azamiye çıkarmak, ve kendi yaşamlarına kendi istedikleri gibi yön vermek biçimindeki somut özlemlerine yanıt getiren taraflarıydı. Kitleleri kazanmış olan siyasal yöneticiler, bu eğilimlere en tutarlı, en inandırıcı biçimde yanıt vermiş olanlardı. Bu, en yürekli varsayımdı, en sürükleyici fikirdi.Kazanan, en.yürekli varsayımdır, en sürükleyici fikirdir,en çok şey ifade eden en çarpıcı işarettir (ya da, sinyaldir) diyor J.Berque.[24] Belki, ancak katı sınırlar içinde. Egemen olan anlam, rastgele değil de, belirli şeyleri, en güçlü bir biçimde, ifade eden, en uygun olanaklara sahip olan örgütlerce kullanılandır, vd. Mücadele, anlamlı sistemlerin göksel aleminde değil, fakat yeryüzünde, ancak belirli sloganlara kapılarak hareket eden, insanlar arasında oluyor. Bunu vurgulamak önem taşır.

İnsan bir bütünlüktür ve tarihi anlamak için ondaki hiçbir şeyin, onun varlığının ya da tutumunun hiçbir yönünün göz ardı edilmemesi gerekir. Onun -çoğu kez,işaretlerle, simgelerle, sloganlarla ifade edilen-fikirlerle, bilinç biçimleriyle, dünya görüşleriyle, belirlendiği de aynı derecede gerçektir. İnsan psikolojisinin ve hatta hayvan psikolojisinin genel gizli etkenleri onun tüm hareketlerinde kendilerini hissettirirler. Tutumlarında kül-türel gelenek büyük ağırlık taşır. Fakat, tüm bu planları bulandırmak, birbirleriyle ilişkisiz kısmi yapılanmalardan, biçimsel benzerliklerden başka hiçbir şey ayrımlanabilir olmaksızın, her şeyin her şeyi etkilediğini söylemek, son derece zararlıdır. Marksizmin tarihsel sosyolojik planda getirdiği şey, tüm bu düzeyleri (yeterince kaba bir biçimde olmakla birlikte) biraz düzene sokmaya başlamak oldu. Bu katkı belirlenmeli, geliştirilmeli, tamamlanmalıdır. Bir yana atılmamalıdır. Marksçı şemacılık, çoğu kez kınanmışsa da, gerekli bir evredir. Bir ilk aşamada, pek çok incelikten yoksundur. Çoğu kişi bu aşamada kalmakla hata yapmışlardır. Fakat, bir diğer yandan,her şeyi aynı plan üzerinde tutmak istemek, kendine parlak betimlemeler yapmak olanağını sağlamaktır, bilgiyi ilerletmek değildir.

Yine, burada da, çağdaş sosyologların o denli gönüllerini kaptırdıkları,dil modeline başvurulabilecek olursa, bu onlara bir destek sağlamaz. Daha önce belirtildiği gibi, kısmi sistemler dilin bütünsel sisteminde hiçbir zaman aynı role, aynı eyleme, aynı etkiye sahip değildirler. Her dil için gerekli materyel olan sescil (phonique) sistemin nedenselliği iyice aydınlatılmamış olan, fakat tüm geri kalan üzerinde harika olduğu kadar da bilinçdışı biçimde etkin olan bir özgün evrimi vardır. Hiçbir dil, dilbilgisi sistemi olmadan edemez. Fakat bunun (dilbilgisi sistemimin) sescil sistem üzerinde ancak çok sınırlı bir etkisi vardır. Kısmi sistemlerin her birinin, toplumun bütünsel sisteminin içinde, kendi etkinliklerinin, kendi rollerinin,kendi özgül etkilerinin olması daha gerçeksidir. Üretim ve tekrar-üretim ilişkileri sistemi de şöyle böyle bilincinde olunan ya da hiç bilincinde olunmayan, çoğu kez önlemenez olan ve müthiş sonuçları her halükarda ender olarak önceden kestirilebilen,bir dizi değişim ile evrimleşir. O, ancak, bir halkın dilinin (dolayısıyla,sescil sisteminin) değiştirilmesi gibi yıkıcı tipte bir devrimci belirlenme ile -yine, burada da, önceden belirlenemeyen sonuçların ortaya çıkmalarının, ve terkedilen katmanın görünmez etkisinin önlenmeleri söz konusu olmaksızın-, bilinçli olarak ve tümüyle değiştirilebilir.Ve bu belirlenme de ancak,eski üretim ilişkileri sisteminde oluşan kendiliğinden değişimler çok önemli bir rol oynamış oldukları, önceki bir bütünsel evrimin sonucu olarak kavranılabilir. Onları koşullandıran öğelere ilişkin gönüllü bilgisizlik, insanın büyüklüğüne, insan bilincinin seçkin, yüksek değerine hiçbir şey kazandırmaz, tam tersine (yitirtir). Aşmak iradesi aydınlanmak (bilinçlenmek) gereksinimini bir yana bırakamaz. Aşmanın töresi bunu (aydınlanmayı, bilinçlenmeyi) gerektirir.

İSLAM VE SOSYALİZM

İslam dünyasındaki Devletler, bugün, kesinlikle, kendi yolunu seçmenin olası olduğunu, şu, belirleyici anlardan birini yaşıyorlar. Sömürgelikten kurtulmanın genelleşmesi,batılı emperyalistlerin doğrudan (ya da ,dolaysız olarak) egemenlik kurma yöntemlerinden vazgeçmeleri , geçmişle bağını koparmanın ve yeni bir adımı atmanın bir dereceye kadar olası olduğu devrimci bir durum oluşmuştur. Belirli sınırlar içinde ve belirli koşullarda yönetici kadrolar her yerde bir seçme yapabilirler.

Yönetmeye kalktıkları kitlelerin özlemlerini, bu kadroların oluşmasına yol açmış olan sosyal kaynaşmaları yaratan şu özlemleri, gerçekleştirmeri gerekir. Bu söylediklerimin doğruluğunu burada kanıtlamak kolaydır. Yüzlerce (hatta binlerce) yıllardan beri baskıya ve yoksulluğa boyun eğmiş olan bu kitleler, kendilerinden daha mutlu ve daha özgür olan ve bu değerleri her geçen gün biraz daha çekici kılan bir yolda yürüdüklerini öne süren toplum modellerinin bulunduğunun birdenbire farkına vardılar. Onlarda bu yöndeki bir evrimi hergün biraz daha fazla istiyorlar ve çığlıklarını duymazlıktan gelmek artık olası değil.

Dolaysız yabancı boyunduruğuna hemen hemen her yerde son verildi, böylece en somut, en gözle görülür elle tutulur bir özgürlük elde edildi. Varolan boyun eğme biçimleri, hem içte hem dışta daha ince,hemen hemen görünmez bir haldedir. Ne olursa olsun ulusal özgürlüğün sağlandığı büyük rahatlamadan sonra bunun ağırlığı pek fazla duyumsanmamaktadır. Göreli bir mutluluğun sağlanması şimdi her yerde,ilk planda olarak,gündeme alınmıştır. Zaten bu özlem özgürlük arzusuyla bir aradadır. Avrupa-Sovyet-Amerikan sanayi toplumu modellerinin yayılma ve çekim gücü karşısında öteki toplumların,bir seçme yapmak durumu ile karşı karşıya olduklarını herkes görmektedir: ya sanayi toplumlarının iktisadi egemenliği altına girecekler (ki, bu iktisadi bağımlılık-yeni sömürgeciliğe karşı yapılacak tüm sözel protestolara rağmen gizli yada açık bir siyasal bağımlılığı da getirir) ya da kendileri bir sanayi toplumu haline geleceklerdir.

Şayet bu ikinci yol seçilirse (ki,nesnel koşullar pek elverişli olmadıklarında bile, her şey bu yolu seçmeye zorlamaktadır) bu kez yine iki temel görüş karşısında (bir seçme yapmak durumunda) kalınmaktadır. Kapitalizm/Sosyalizm ikileminden kurtulmayı arzulayan avrupalı

iktisatçıların ve iktisadi programlarına ulusalcı bir renk katmak isteyen Üçüncü-Dünya ideologlarının düşündüklerinin tersine, üçüncü bir şık yoktur.

Temel karakteristikleri göz önünde tutulacak olursa, olası iktisadi yapıların sayısı sınırsız değildir. Kapitalizm-öncesi dönemlerde, ülkelere ve sektörlere göre, birbirlerinden az yada çok farklı olan bir çok üretim biçimi yan yana ya da birbirlerine bağlı olarak bulunuyordu.

Kapitalist ekonominin gücü diğer üretim biçimlerinin çok sınırlı sektörler içinde, ikinci dereceden bir rol oynamalarına yol açtı .Kapitalist bir sosyo - ekonomik formasyonda, özel olanaklarla korunmuş olmadıkça, hiç kimse kapitalist rekabete dayanamaz ve orada tüm ekonomik ve sosyal yaşamı yöneten -üretim hacmi sınırlı da olsa- kapitalist sektördür. Üretim kapitalizminin kök saldığı (ve yabancı bir kapitalist bir bölgenin basit bir dış uzantısı olmayı reddettiği) her yaygın toplum, belirli bir anda sosyalist bir seçme yapmazsa, kapitalist sosyo-ekonomik formasyon yönünde gelişir.

Sanayileşme ve özgür kapitalist gruplar tarafından, ya devlet tarafından yada sermayesi olmayan gruplar tarafından, devletin zorunlu denetimi altında yapılacaktır. Kapitalist işletmeler, kapitalist devlet işletmeleri ve devletin desteğindeki (ki,bu destek olmaksızın bir gelişme kaydedemezler) kapitalist olmayanların işletmeleri sonsuz bir çeşitlilik gösterirler. Kapitalist işletmelerin yada kapitalist olmayan işletmelerin özgür etkinliklerini devlet çok çeşitli biçimlerde sınırlandırabilir. Ancak, tüm ekonominin evrimi açısından, temel sorun, her şeyden önce, varolmayı sürdürdükleri taktirde, özgür kapitalistlerin iradelerini, temel ekonomik seçmelerini Devlete ne dereceye kadar kabul ettirebilecekleridir. Sonra tüm ekonomik sistemin işleyişi, herşeyden önce, bu sektörlerin sağladıkları ekonomik etkinliğin, özellikle de bu sektörlerin iktidar üzerindeki etkilerinin derecesine bağlıdır.

Toplumun genel yönelimine oranla başka her degişebilirlilik ikinci derecede kalır. Özel kapitalistlerin yada (işletmelerin yönetimini üstlenen yada bu işi kapitalist olmayanlara gördüren) Devletin egemenliği tüm bir toplum yaşamı üzerinde çok büyük sonuçlar yaratır. Sosyal yaşamın ve sosyal bilincin etkilediği siyasal öğeler şu ya da bu yolu seçmeye yöneltilebilir. Ancak, seçme yapıldıktan sonra bunun sonuçlarından kaçınmak olası değildir.

Dolayısıyla ekonominin müslümanı, hristiyanı, katoliği, protestanı, Fransızı, Almanı, Arabı, Türkü, Diyonizosçusu ya da Apolloncusu olmaz.

Tüm bu ayrımlar, sadece ekonomik seçmeleri renklendirmeye yarayabilir. Ulusal karakteristikler sistemlerin işleyiş tarzında ilginç bir çeşitlilik oluştururlar. Ancak, sistemlerin dayandıkları temelleri tek başlarına değiştiremezler.

Kapitalist seçmenin normal olarak, tüm bir halkın önüne gerçekleştirilmesi gerekli bir program koyan bir ideolojiye gereksinimi yoktur. Kazanç itici güçtür, kesinlikle gereklidir. Ancak, kapitalistler için yeterlidir de. Kitlelere gelince, onlara danışılmaz, kuşkusuz, toplumun kazanç peşinde koşan bir bölümünün yönelimi, bir zihniyeti- her toplumda illa da görünmesi gerekmeyen bir zihniyeti gerektirir. Kapitalist zihniyet bir olgudur. Çok çeşitli bir görünüşü olduğu kuşkusuzdur, fakat orta-çağ'daki Venedik ya da Cenova tercimenleriyle, Rönesans'daki armatörler de ve bankerler de, 18. yüzyılda İngiltere'deki sanayi devriminin öncülerinde, emperyalist çağın para babalarında ve günümüzdeki amerikan iş adamlarında aynı kazanç hırsına rastlanabilir; bir keşiş gibi, tüm ömürlerini kazanç peşinde ve ortak karakteristiklere uygun olarak harcarlar. Onları aynı cin çarpmıştır. Bundan kurtulamazlar. Bu hummayı bilmeyen bir ülkede bankalar, fabrikalar, şirketler kurup, bu zihniyeti geliştirmek için, "zenginleşin" diye olanca gücüyle bağırmak, yeterli olmaz.

Fakat, bu zihniyet bir hiçlikten doğmamıştır. Masse Weber'in düşündüğü gibi, bir başka zihniyetten de doğmamıştır. Kapitalist zihniyet bir avuç insanda vardı. Sosyal, siyasal ve ekonomik koşullar onun belirli bir anda gelişip, avrupa ve amerika'daki tüm toplumlara yayılmasını sağladı. Gittikleri ve duruma göre, sömürgeleştirdikleri ülkelerdeki sermaye sahiplerinde girişim zihniyeti bulunmadığından (yeterince ikiyüzlü olarak) yakınan avrupalılar, bu ülkelerin koşullarının kapitalist girişimi ve dahası onların varlıklarını ve empoze ettikleri yasaları önceden kösteklediğini görmüyorlardı ya da görmek istemiyorlardı. Bir takım engelleri yok etseler bile hemen onların yerini, daha etkili olan, başka engeller alıyordu.

Kapitalist girişimin cazip karlar elde edebilmesi, kapitalistin bu karı belirli bir güvenlik içinde verimlendirmesini, yabancı kapitalist rekabetin başlangıçta pek az da olsa tutmasını sağlayan belirli koşullar oluşturulunca, geleneksel zihniyetin dinsel ve aktöresel yasakların yarattığı toplumsal engellerin yavaş yavaş ortadan kalktığı, yasaların boşluklarından yararlanıldığı,

ilk öncülerin, ya da ilk yabancı örneklerin diğerlerini de cesaretlendirdiği kapitalist kazanç şeytanın geniş halk kitlelerini, karşı konulmaz biçimde baştan çıkardığı sistemin etkisinin (eşsiz dinamizmi sayesinde) gittikçe yayılıp, güçlendiği görülür. Japonya'da, Çin'de, Hindistan'da meydana gelen, ve biraz latin amerika'da olduğu gibi -zorla kabul ettirilen tecimsel ve de anlaşmalarla desteklenirken, çok daha güçlü bir avrupa rekabetinin yarattığı daha büyük engellere rağmen, islam dünyasında görülen budur.

Bu seçmede, önceden var olan zihniyetin, bilincin, hiçbir rolü yok mu? Böyle bir şeyi ifade etmek istemiyorum. Gerçekte, Hint'te, brahmalılar müslümanlardan daha önce ve daha büyük bir şevkle kapitalist serüvene katıldılar, tıpkı avrupa'daki protestanların katoliklerden daha önce bu serüvene atılmaları gibi. Fakat, söz konusu olan şey biçimleriyle, dinsel buyruklar değildir. 16. yüzyılda avrupa halklarının dinler arasında yaptıkları seçme, sadece incillerin, papa'lık fermanlarının, Luther'in, Kalvin'in karşılaştırmalı bir okunuşu sonunda ediniler bir inançtan kaynaklanmıyordu. Bunda derin sosyal öğelerin ve hatta silahların çok daha büyük bir katkısı vardı. İnanç farklılıkları, genellikle farklı sosyal durumlardan kaynaklanıyordu. Seçmenin henüz daha yeni söz konusu olduğu Hindistan'da brahman ve müslüman toplumlar dinsel inançların dışında kalan diğer birçok alanda da farklıydılar. Bir toplumun sosyal yaşamının koşullarına sıkı sıkıya bağlı olan ve önceden varolan zihniyetinin, kapitalist zihniyetin gelişimine karşı koyması az çok bir etki yaratır. Fakat gelişmesini sağlayan ekonomik koşullar sayesinde, kapitalist ekonominin bir toplumun bağrına çöreklenmesi, bu toplumu zamanla karşı konulmaz bir biçimde etkiler. Tanrı ve tanrılar, yaşamın kuralları, kutsal olan ya da kutsallaştırılmış olan aktöreler, muzaffer (para tanrısı) Mammon'un önünde teker teker dize geldiler.

Kapitalist olmayan bir çevrede tutunmaya çalışan kapitalist yapılar, Mannhein'in sınıflandırdığı anlamda "ütopya" niteliğindeki ideolojileri geliştirirler. Ekonomik ideolojiler değil siyasal ideolojilerdir bunlar. Kazanç ekonomisinin ya da bunu geliştiren ekonomik koşulların yayılması için mücedeleye çağrılmaz insanlar. Ya da, insanlar, 18. ya da 19. yüzyıl avrupasında olduğu gibi, bu gelişmeyi kolaylaştıran fakat, Marx'ın özellikle yahudi sorunu'nda tam olarak açıkladığı bir dinamiğe göre, özgürlük, eşitlik, gibi evrensel siyasal değerleri ya da siyasal-dışı değerleri gerektiren

siyasal yapılar uğruna mücadele etmeye çağrılırlar. Ya da, kapitalist gelişmenin bir öğe olarak göründüğü ulusalcı bir ideoloji söz konusudur.

Kapitalist toplumun ekonomik ideolojisi Mannheim'ın aynı sınıflandırmasına göre tam anlamıyla "ideolojik" bir ideolojidir. Gerçeği idealize eder ve başka bir niteliğe oturtur. Çağımızda, avrupa'nın ve amerika'nın sanayi toplumlarında belirli bir yankı uyandırabilir. Bu ekonomiden yararlanan, ayrıcalıklı durumlarının doğru, haklı olduğuna, bu eşyanın (ya da, nesnelerin) doğasından kaynaklandığına inandırabilir. Bu toplumların bir bolluk içinde bulundukları bir gelişme aşamasında türetilmeleri, kalabalık bir kesimi, olası toplumsal yapıların en iyisinde yaşadıklarına ve üyelerinin başka hiçbir toplumda elde edemeyecekleri sosyal promosyonlara sahip olduklarına inandırabilir. Maddesel çıkarlarını yeterli görüyorlarsa, ya da diğer rakip modellerini tümü de pek çekici değilse, yoksulları bile buna inandırabilir.

Ancak, tüm bu öğeler üçüncü-dünya'da, kapitalist ekonomi'den en çok yararlanan çok dar bir sosyal kesim için yarar sağlayıcıdırlar. Kapitalist toplumların orta ve küçük kesimleri de dahil olarak, geniş halk yığınları için ekonomik alanda temel özlem-daima varolan (sinema, basın, radyo, vd. örneği) binlerce olanaklarıyla çekici bir model oluşturan - sanayi toplumunun düzeyine ulaşmaktır. Sanayi toplumlarının gerçek ya da varsayımsal görkemlerine kıyasla sefil bir yaşam süren, aç kitleler, devlet memurları ya da dar gelirli kişiler için siyasal ideolojiyi ikinci planda kalır. Dış düşmanlar ortadan kalkınca ve kapitalizmin nimetlerinden yararlanan yuttaşların ayrıcalıkları göze çarpamaya başlayınca, ulusalcı ideoloji çekiciliğini hızla yitirir.

Kapitalist ideolojilerin, yöneticilerin, daha önce belirtmiş olduğu üzere, Devlet tarafından cesaretlendirilen liberal kapitalizmin serbestisi ile sonuçta, genel refahı artıracak olan, muntazam bir ekonomik gelişme yolunda ilerleyebileceklerini zannetmiş oldukları, Türkiye, İran, 1958 temmuzu öncesinin Irak'ı gibi ülkelerdeki harekete getirici kapasitesinin bu zayıflığı iyice ortaya konuldu. Daha sonra, bu evrimi, örneğin fransız tipi, zorlayıcı olmayan, özel kapitalistlere çok büyük bir karar verme özgürlüğü tanıyan, planlama yöntemleriyle düzene sokmak için çabaladılar. Bu hususta, batılı kapitalist güçlerden -öncelikle de Birleşik Devletlerden- yardım gördüler. İdeolojiden

vazgeçilebileceğini zanettiler, hatta, kemalist ideolojinin öncelikle -özellikle ulusal temeller üzerinde- bir genel devinime yol açmış olduğu (yani, etkin bir ideolojinin bulunduğu- çev) Türkiye'de bile, ideolojiye tamamen karşı çıktılar ya da halen karşı çıkmaktadırlar. Kitlelerin, gerici bir yönde bile olsa, her tür ideolojik yapılandırılmaları yönetici sınıflar için egemenliklerinin sürekliliği açısından tehlikeli olarak görülüyordu. Bu durum, Irak'ta, 14 temmuz 1958 devrimine ve (salt ekonomik açıdan alındığında hiç de önemsiz olmayan) Development Board planlarının çökmesine yol açtı.[25] Başka yerlerde ise, yeni kadrolar, kitleleri harekete geçirici nitelikte, köklü ekonomik reformlar için yeni bir çıkış yapmayı ciddi olarak düşündüler ve dolayısıyla bu hareketi sağlamaya yönelik ideolojiler oluşturdular. Hızlandırılmış bir ekonomik gelişimin halkın tümünün, önemli kişisel özverilerle, enerjik bir (topyekün) çabaya katılımını gerektirdiğini belirttiler. Bu onlara tümüyle, bu gelişmenin sağlayacağı kazançların yeni bir (tarzda) paylaşımını ve, bu gelişmenin başlangıçta pek hissedilir (yada, tatmin edici) olmayacak olması nedeniyle, sosyal yapıda, -mevcut imtiyazlara karşıt olacak olan- köklü bir reformu vadeden ve istenilen çabayı ve elde edilecek sonuçları övgüleyen, harekete getirici nitelikte bir ideolojiyi gerektirir gibi göründü. Burada, bu ideolojiyi seçmek (ya da, kabul etmek) sorunu ortaya çıktı. Şimdi, (bazı avrupalı ve amerikalı iktisatçı ve sosyologların dışında) herkes için bu ideolojinin refahı artırmak temel amacına kayıtsız kalamayacağı ortaya konmuş oluyor.

Böylece, yani adeta doğal olarak, olayların zorlamasıyladır ki, ikinci seçme kendini kabul ettirmiştir. Yine, bu seçmenin, önceden varolan zihniyetin, bu seçmeyi yapan halkın özgül zihniyetine hiçbir şey, ya da hemen hemen hiçbir şey, borçlu olmadığını vurgulayalım. Bazı ülkelerde kapitalist ekonomiye bağlı olan ve kendilerini baskı altında tutan bir rejime karşı kişiler isyan etmiş ve kominist bir hareketin dünya ölçüsünde yaymış olduğu Marksist ideolojinin etkisinde kalan ve sosyalist ilkeleri öğrenen elitler, bu isyana yol vermişlerdir. Ülkelerine kurtarmak ve ilerletmek isteyen yöneticiler, içinde bulundukları özgül siyasal ve sosyal koşullarda kapitalist ekonomiye bel bağlamanın bu kurtuluşu tehdit ettiğini ve ilerlemeyi yeterince hızlandırmaya ve yaymaya elverişli olmadığını farkettiler.

Kapitalist seçmenin tersine olarak, sosyalist seçme, ekonomik alanda harekete geçirici olan "ütopya" niteliğindeki bir ideolojiyi gerektirir. Kapitalist ekonomi gerekli koşullar olunca, otomatik olarak gitgide yayılır. Kazanç olanaklarının arttığını gören bireyler, bu ekonomiyi benimserler. Kazanç eğilimi, kapitalist ekonomiyi engelleyebilecek olan tüm engelleri ortadan kaldırır.

Sosyalist ekonomi ya da devlet ekonomisi için durum böyle değildir. Sosyal açıdan kollektif olarak örgenleşmesi gereken bir ekonomidir bu. Bu ekonominin insanlara sağladığı yararlar, her zaman açıkça görülmez. Bazen, ilk aşamada bu yararlardan belirti bile yoktur. Bunlar, sadece ortaklaşa çıkarlar bakımından ve oldukça uzun bir süreç içinde düşünülebilirler. Bu nedenledir ki, bireyleri harekete geçirmek için bir ideoloji'nin ve maddesel uyaranların etkisi gerekir. Maddesel uyaranlar etkilerini her zaman ya da hemen hemen her zaman gösterirler. Fakat, ideolojiye yatkınlık önceden varolan sosyal bilinç tipine göre az ya da çok farklıdır. Kuşkusuz, bu bilinci değiştirmek için uğraşılabilir. Ancak, bu az ya da çok, yavaş yavaş, aşama aşama yapılır. Diğer bileşene gelince, yani doğrudan sağlanan avantajların dozu, genelde ideoloji'nin belirli bir halkı harekete geçirme gücüyle ters orantılı olmalıdır.

Sosyalist formasyon için bir ideoloji'nin gerekliliğini zaten hiç kimse yadsıyamaz. Bu ideoloji, bu formasyonunun gerekli olduğunu göstermeli, ancak onu aşmalıdır. Gerekirse - bu perspektife ideal gerçekler katmaksızın -, kendi yararına olarak ileriye doğru sıçraması için, bir halktan sınırlı bir dönem için büyük bir çaba harcaması istenilebilir. Ancak, bu aşırı bir çaba olmamalıdır. Bu çabada bulunacak olanların, kendilerinin de bundan biraz yararlanabilme şansına; sahip olduklarına akılları kesilmelidir. Fakat bu, pek az görülen bir durumdur. Ve böyle bir şey (ya da, böyle bir yaralanma şansı) olası olsa bile, yoksul fakat sakin bir yaşam sonucu, rastlantıya bağlı olan böyle aşırı bir çabaya yeğlenebilir. Herşeye rağmen, genel kural, her ortaklaşa çaba için ideal amaçları (ki,bu amaçlar çoğu kez birbirine orantılı - ya da, uygun - değildirler) belirlemektir. En iğrenç nedenlerle yapılan savaşlarda bile bu (kuralın gerçekçiliği) açıkça görülür. Dahası, en etkili (ya da en harekete geçirici) ideolojiler mücadeleyi, ya da, en azından, rekabeti öngören ideolojilerdir. İnsan -en azından, bizim bildiğimiz, ilgilendiğimiz insan- özellikle düşmanları ezmek ya da rakipleri aşmak için çaba göstermelidir.

Bizim bildiğimiz ideolojiler, genellikle, üç ideal amaca başvurur: ulusal grubun yüceliği, Tanrının yüceliği, insanın yüceliği. Bu son iki amaç, pratikte, çoğu kez, bir tek amaca, (ya da, nedene), Tanrı ve insan uğruna gerçekten mücadele etmesi gereken ulusal (ya da ulusal olmayan) grubun yüceliğine indirgenmiştir. Aslında, günlük yaşamda olduğu gibi mücadelede de, bu amaçlar uğruna özveride bulunulması istenilebilir. Fakat, günlük yaşam bir mücadele olarak gösterilmişse özellikle günlük yaşamda özveride bulunulması istenilir. Ekonomik kuruluşu gerçekleştirmek için, bu üç amaçtan herhangi birine başvurulabilir. Ancak, bu bazı koşullara bağlıdır.

Şayet, ekonomik kuruluş,eski yapının temellerini sarsmaksızın, belirli bir toplumun kabul edilmiş olan ölçülerine göre gerçekleşiyorsa, bu yapılanmanın yukarıda belirtilen üç amaca, yani ulusalcı ideolojiye, dinsel ideolojiye,evrensel insancı ideolojiye ya da aynı zamanda bu üç ideolojiden birkaçına göre tasarlanmasına hiçbir şey engel olamaz. Fakat, o zaman istenilen davranışlar konformist davranışlar olacaktır. Konformizm, hiçbir dış mücadeleyle kesinlik kazanmadığı zaman, isyandan daha az hareket geçiricidir. Ayrıcalıklılar, ideolojiden yararlananlar, kendi bencil amaçları için bunu bir maske olarak kullananlar su yüzüne çıktığında hızı kolayca kesilir. Dahası, bu ideolojilerden her biri ekonomik yapılanmanın dışına taşar. Ulusa, Tanrıya ya da insana başka yollardan yararlı olmak için bir seçme yapılabilir. Hiçbir mücadele belirlenmemişse, ya da toplum içindeki bireyin- seçmiş olduğu- rolü ekonomik yapılanmaya aykırı düşmüyorsa, bireyin ulusa hizmet etmek için başka yollara başvurması güçtür. Buna karşın, örneğin,mistik bir içe kapanışla Tanrıya ve hayır işleyerek, keşiş ya da doktor olarak insanlara hizmet etmek de yeğlenebilir. Bu nedenledir ki, ulusalcı ideoloji, bu tip bir ekonomik gelişmeye (genelde) en elverişli olandır.

Şayet, ekonomik yapılanma kabul edilmiş olan ölçüleri sarsmak için tasarlanmışsa, bir mücadeleyi gerektiren ideoloji, gerektirdiği birden birelikle, daha keskin, daha çekici, daha harekete getiricidir. Ayrıcalıklılar, çıkarcılar, ikiyüzlüler, (ki, bunlar hep vardır), büyük eylemin kaçınılmaz kötüleri, kusurları, olarak kabul edilirlerse, önemlerini daha kolay yitirebilirler. Gerçekleşen tarihle aşılacaklardır bunlar, bir sonraki aşamada mahkum edilip yok olacaklardır. Fakat, böyle bir tasarı, durumlarının, ayrıcalıklarının, hatta sadece alışkanlıklarının, maddesel ve tinsel rahatlarının yeni ekonomik yapıda ellerinden gideceğini düşünen grupların ve bireylerin direnişiyle karşılaşır. Bu bireyler

ya da gruplar, herşeye rağmen, ulusal ya da dinsel toplulugun bir parçasıdırlar, ulusa ya da Tanrıya olan bağlılıklarını açıkça gösterebilirler. Onlar, pratikte, bu değerler ihanet etmekle suçlanabilirler. Ancak, bu daha güç bir iştir. Buna karşın, içlerinde "insan"ın davasına ihanet edenleri, tüm üyelerinin yeteneklerinin özgürce gelişmesine daha elverişli bir toplum uğruna yapılan mücadeleden kaçanları göstermek, onları özgürlük ve eşitlik düşmanları olarak ilan etmek kolaydır. Bu nedenledir ki, evrenselci insancıl bir ideoloji, ne denilirse denilsin, bir sınıf mücadelesini gerektiren bu tip ekonomik yapılanmaya en uygun olanıdır. "Gerici insan, iyi bir fransız, iyi bir çinli, iyi bir arap, ya da iyi bir hıristiyan, iyi bir müslüman olduğunu kolaylıkla öne sürebilir. Ona, bu bağlamda karşı çıkmak o denli kolay değildir. Fakat, gerici olduğu için iyi bir "devrimci" olamaz.

Müslüman ülkelerde, islamı, sosyalist ekonomik formasyonun bayrağı yapmaya kalkışanların savlarını yakından incelediğimizde, olgular bunu bize daha somut bir biçimde göstermektedir. İslam dini bu role çok az yatkın görünmektedir.

Yeni tipte ekonomik amaçlar için kitleleri harekete geçirmek modern bir olaydır.Eskiden, ekonomik yapıları kökten değiştirmek diye bir şey düşünülmezdi. Bir toplumun kitleleri, o toplumun gelişmesi için çalışmaya çağrıldıklarında, yapmaları istenilen iş, daha hızlı bir ritme de olsa, onların alışılagelmiş etkinliklerinin bir parçasıymış gibi ya da yeni topraklar fethetmek, başka toplulukları egemenlik altına almak gibi kavranılırdı. Bir toplumda sınırlı (ya da, küçük) gruplar başkaldırdıklarında, bu ya toplumsal üretimden daha büyük bir pay almak için, ya da iktidara katılmanın avantajlarına kavuşmak için olurdu, yoksa o toplumun etkinlik biçimini değiştirmek için değil. Şayet, eski kadroların zararına olarak, yeni grupların oluşması teşvik ediliyorsa, bu, kısıtlı, doğa-üstü güçlerin istediği biçimde gelişecek olan bir toplum oluşturmak için, ya da tüm toplumu bu amaçla dönüştürmek için olurdu. Ancak, eski üretim ve tekrar-üretim biçimlerinin dönüştürülmesi çok ender olarak düşünülürdü.

İslam, geçmişte, kitleleri ekonomik amaçlar uğruna harekete geçirmeye çalışmadı. Eski aşiret bağlarını koparıp, Tanrıya hizmet etmeyi amaçlayan, yeni bir topluluğa katılmaları için önce araplara seslendi. Ve Tanrı, kullarından dindarca ve erdemli bir yaşam sürmelerini, alışılagelmiş normal ekonomik etkinliklerini değiştirmemelerini istiyordu.

Kısa bir süre sonra, tüm aşiretler ve aşiret yaşamına bağlı olmayanlar topluluğa katıldıklarında da Tanrı daha başka bir şey istemedi. Topluluğun ekonomik yaşamı değişmişse, bu maddesel (dünyasal) olayların etkisiyle olmuştur: fetihler, dünya ölçüsündeki bir "ortak pazar" için yapılan üretimin uzmanlaşması gerekliliği, bu bağlamda sayılabilecek olgulardandır. Bu yeni koşullar altında da, dindarca ve erdemli bir yaşam yeni görevleri gerektiriyordu. Bu görevler, yeni ekonomik yapılara uygun olarak tanımlandılar ve doğal olarak, Tanrı ya da Elçisi tarafından kutsallaştırıldılar. Dolayısıyla, islam bireyin belirli bir tutum almasını isteyen bir ideoloji oldu. İslam, kollektif planda, toplumsl yaşamın- yalnızca işleyişi aktöreselleştirilerek- aynen olduğu gibi sürdürülmesini salık veriyordu. Bu tip bir sosyal yaşamın gereklerinin yerine getirilmesinde alışılagelmiş başarı ya da başarısızlık katsayıları, yani büyük oranda başarısızlıklar da söz konusuydu. Dışsal kollektif planda ise, islam, müslüman olan toplulukların müslüman olmayan toplulukların fethedilmesini öngören bir ulusalcı ideoloji haline geldi. İslamın sekter tarzları, çoğu kez devrimci gerekliliklerle, ancak -olağan etkinliklerde aktöreye ve dinsel buyruklara daha sıkı uyulması isteğinin dışında- genelde başka bir ekonomik dönüşüm planı - dolayısıyla da yapılarda köklü bir dönüşüm- içermeksizin, topyekün müslüman hareketinin küçük bir ölçüde evrimini sağladılar. Nihayet, müslüman olmayan ülkelerdeki (biraz) yoldan çıkmış müslümanlar vaazdan çok örnekleme yoluyla (misyonerlik tipindeki çalışmalara ender rastlanılması bu dinin karakteristiklerinden biridir) islamın değerlerini yayıyorlar ve ekonomik yaşam biçimlerini benimsetiyorlardı. Bu kapitalistik tecimdi. Toplumsal boyutta bir ekonomik dönüşüm amaçlayan herhangi bir hareket hiçbir yerde görülmez.

Yukardaki kuramsal analiz denemesi kadar, bu tarihsel deneyim de çağımızda, islam dininde kitleleri özellikle devrimci ve varolan yapıları yıkıcı nitelik olarak hareket geçirebilecek doğada bir öğenin varolabileceğini görmemizi olası kılmıyor. Cezayir'li eski bakan Amar Ouzegane gibi etkinlik yanlıları, islamın -başka hiçbir ideolojiyi elde edemeyecek olan- yoksulları harekete geçirebilecek tek öğe olduğunu öne sürüyorlar. Söz konusu eski bakan ülkesindeki yoksulların islama bağlı olduklarını gözlemlemiş. Bu bağlanma müslüman dünyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi, kesin bir olgudur ve karşı çıkılması söz konusu değildir. Ancak, bunun, söz konusu kitlelerin başka olanlardan yapılabilecek

çağrılara karşı duyarlı olmalarını kesinlikle önleyeceğini zannetmek yanılgıdır. Bu bağlılık pek çok ruhu özgün dinsel değerlere yöneltebiliyorsa da, bir iman göstergesi oluşturmaktan önce, temelde, ulusalcı bir olaydır ve bir sınıf olayıdır. İslam dünyasında, yoksullar yabancı sömürücüler ve -ve gerek zihniyet olarak, gerekse edimlerinde (islama) sadık olmayan- (yerli) avrupalılaşmış yüksek tabaka ile kendilerinin arasındaki ayrımın bilincindeydiler. Büyük kısmı olan, işgalcilerce küçümsenen, müslüman "din adamları" onlardandılar, onlarla ilgileniyorlar, onların dilini, onların düzeyinde olan bir dili konuşuyorlardı. Fakat, bağımsızlığa kavuşulduğunda, din adamları da sosyal ölçekte yavaş yavaş yükselmeye başlıyorlar. Az çok sömürücü olan yüksek tabakalar, sosyal ve maddesel avantajları için bir ideolojik garanti bulmanın çılgınca arayışı içinde, islama bağlılıklarını gitgide daha çok ilan ediyorlar. "Ruhban"ların yaşam düzeylerinde yükselme ya da hatta sadece ulusla bütünleşmeleri gerçekleştikçe, islam yoksullar için geçerli (tek) parola olmaktan çıkacaktır.

Belki, bazı bölgelerde ve bazı kesimlerle ilişkili olarak, geleneklere saldıracak olanlara ya da böyle bir eğilim taşıdıkları zannedilenlere karşı şiddetli bir tepki göstermeye -uzun bir süre- hazır olarak kalmışlardır. Bu kötü durumlarında onları kimse kurtarmadığı sürece, kötü durumlarını ve sefaletlerini kutsallaştıran ideologlara kulak verebilirler. Ancak gezginlerin ve aydınların alışılagelmiş yanılgılarına kapılmamak gerekir. Onlar için ulaşılamaz olan bir yaşam biçimi karşısında, diyalektiklerinin üzerlerinde hiçbir etkinliğinin olmadığı (ve hiçbir zaman neyi ifade etmek istediklerini hatta, kimi kez de tümüyle dillerini, anlamadıkları) topluluklar karşısında, hemen bunların içe kapalı ve hiçbir şeyin onları evrimleştiremeyeceği, tekparça bir blok oluşturduklarını düşünürler. Burada, son yüzyılın tüm tarihsel deneyiminin ortaya koyduğu bir yanılgı söz konusudur. Gerçekte, şayet binlerce yıldan beri yer etmiş davranışları derinlemesine bir biçimde değiştirmek için. Gerçekte, şayet yaşam koşullarında köklü bir değişim sağlansa, binlerce yıldan beri yer etmiş olan davranışları derinlemesine değiştirmek pek uzun zaman isteyen bir iş olmaz.[26] Yoksullar (ve diğerleri) rastgele bir islam motivasyonu ile harekete geçirilemezler. Her şeyden önce, onlara, islamla ya da islamsız olarak, onların yaşam koşullarında bir düzelme sağlayabilecek perspektifler sunmak gerekecektir. Şayet, bu perspektifler yeterince yakın vadeli, gerçekleştirilebilir, çekici olurlarsa onlar harekete geçeceklerdir. Üstelik, yüceltici fikir-güç'lerle bağlantısı,

bu harekete bir güç kazandırabilir, ve -aşırı hayalci olmaması koşuluyla- fazla uzun süre istemeyen bir kollektif gelişme uğruna doğrudan bireysel çıkarlardan bir özveri yapılmasını sağlayabilir. Özellikle de, istenilen özverilerin onlara çok tek yanlıymış gibi gelmemesi ve -erdem ya da dindarlıktan dem vurarak olsa dahi- bu özverilerden ayrıcalıklılar yararlanıyor gibi görünmemesi temel koşuluyla istenilen amaca ulaşılabilir. Bu satırları yazdığım sırada, Suriye'nin Hamc ve Hama olaylarındaki -iyi birer müslüman olduklarına inanan -yoksul denilebilecek, köylülerin, ulemanın kuvvetle desteklediği kentli tecimen ve zanaatkarların saldırdıkları - ve başlıca ideologu bir hıristiyan arap olan- laik bir parti yönetimini güç kullanarak savundukları görülüyor. Onlara vadedilen ve hatta garantilenmeye başlanılan somut avantajlar karşısında cuma vaazları yoksulları pek etkilemiyor.

Müslüman dininin, (harekete geçirici olsun ya da olmasın) ideoloji olarak rolü, çağımızda, kesimler arasındaki mücadelenin dışındaki bir bağlamda düşünülemez. Müslüman dünyası özgüldür. İstisnai değildir.İnsan tarihinin genel yasalarının dışında kalamaz. Gelecekte onu mücadeleler beklemektedir. Kesimlerin ya da daha geniş olarak toplumsal grupların mücadeleleri, ulusların ya da daha geniş olarak topyekün toplumların mücadeleleri. Bu mücadeleler yatıştırılabilir, zayıflatılabilir, barışçı yarışmalar biçimine dönüştürülebilir. İdeolog bu karmaşanın üstünde (ya da, dışında) kalabilir, bununla ilgilenmeyebilir, bu mücadelelerin dışında ya da ötesinde olan incelemelerini sürdürebilir, bu mücadeleleri önemsiz bulduğunu ilan edebilir. Allah'a yapılan yakarılan, müslüman ruhuna, ümmetin ya da ulusun geleneksel dayanışmasına yapılan çağrılar, bu mücadeleleri, daima birilerinin çıkarları için, maskeleyebilirler. (Ancak), ortadan kaldıramazlar.

Sosyal temelleri farklı olmayan küçük siyasal grupların mücadeleleri bağımsızlığının başlangıç dönemindeki Cezayir'deki gibi (Yine, örneğin, Rusya'da, Stalin'in ölümünü izleyen yıllardaki gibi) belirli bir süre için sosyal mücadelelerin yerini alabilirler. Çok göreli dahi olsa, bir demokratikleşme süreci araya girer girmez, -fazla yayılımlı olmasa da- bir sosyal sınıf önem taşımaya başladığında, mücadele eden kabileler bir program oluşturmak zorundadırlar ve bu program normal olarak, çeşitli sosyal grupların yararlandıkları ya da yararlanmadıkları avantajları işin içine katar.

Herşeyden önce eski yapıların kökten bir yıkılmasını içeren bir ekonomik yapılanmaya ayrılmış bir dönem, yönetici kadro, genel çıkar için çalıştığını öne sürerek (ki, bu doğru olabilir) olguyu hafif gölgelendirmeye çalıştığında bile, kesimler arasındaki mücadele olmaksızın süremez. Yöneticiler sanayileşmenin temellerini yerine oturtmaya, bağımsız ve modern bir ülkenin altyapısını kurmaya, her düzeyde kadrolar oluşturmaya, dolayısıyla, bağımsız ve güçlü olmak isteyen bir Devlet için zayıflık ve bağımlılık öğeleri olan (geri) bir eğitimi ilerletmeye, kötü çalışma koşullarıyla ve sefaletle mücadele etmeye yönelirler. Fakat, bu, bir yandan, eski yapıdan kazançları olanların çıkarlarına zarar verilmeksizin yapılamaz. Bu durumda her iki taraf arasında ideolojileri kullanımını içeren bir mücadelenin başlamasına yol açar. Öte yandan, bu, normal olarak, tarihsel deneyime uygun biçimde, iktidardaki kadronun ve onun kumanda levyelerinin başına oturttuklarını oluşturdukları sınıfın ellerindeki iktidardan ve maddesel avantajlardan yararlanmalarını içerir.

Belirli bir süre için, belki de uzun bir dönem için, bu ayrıcalıklara karşı büyük bir itiraz yöneltilmeyebilir. Şayet, yönetici kadro vaadlerini gerçekleştirirse, çoğunluğun genel yaşam düzeyi yavaş yavaş yükselirse, ulusun bağlı olduğu temel değerlere ihanet edilmezse, zaten avantajsızların da yönetici çemberin çevresine girebilmelerini sağlayan bir sosyal hareketlilik de oluşturulmuşsa, o zaman çoğunluk, uzun süre, bu yönetici çemberin yararlandığı avantajları hak etmiş olduğunu, bunların zaten yeteneği olan herkesin elde edebileceği şeyler olduklarını düşünür. Ancak, yoksul (ya da, avantajsız kesimler, yönetici kesimin etkinliğiyle, gereksinimlerinin ve bunları savunmak olanaklarının gitgide artacağı bir düzeye ulaşacaklardır. Tarihsel deneyimimizin gösterdiğine göre, avantajsız kesimlerin (kısmen ütopik olabilen) bu gerekliliklerden vazgeçebileceklerine inanmak zordur. Yararlandıkları avantajları, gitgide işlevsel olarak hak edilmiş şeyler olmaktan çok, bir ayrıcalığın ve sömürücü yapının göstergeleri haline geleceklerdir. Burada da, gerçeksi bir biçimde, yarışma, tartışma, mücadele olacaktır. Mao Çe-tung'un, iyi niyetli bir dilekten başka bir şey olmayan, sözlerine rağmen, önceleri kutupsal olmayan bu çelişkilerin, şiddetli olabilecek olan bir kutupsallık evresine girmeyeceklerini hiçbir şey garanti edemez. Alışılagelmiş bir şey olarak , beklenmedik olguların ortaya çıkacak durumları yatıştırabilir, beceriksizlikler yaparak azdırabilir, ya da dış mücadeleler bunları ikincil

plana itebilir. Ancak, bunlar yine de ikincil planda sürüp giderler. Bunun ideolojik bağlamdan bağımsız olarak, dinsel bir inanca ya da insancıl bir imana yönelmiş toplumlar için de böyle olduğu görülüyor. Fakat, bu olası mücadelelere ideolojilerin de katılmamaları güçtür.

İslamın ideoloji olarak kullanılımı bu bağlamda alınamaz. Onda, şu ya da bu evrede, muhafazakar sınıflara karşı bir mücadele öğesi nasıl varolabilir? Geçmişte, islam,özgün dinsel rolünün ve yabancı ülkelerle olan mücadelelerde ulusal simge oluşturmak rolünün yanında, kesimler arasındaki mücadelede de kuşkusuz bir rol oynamıştır. Ulusal kimlik öğesi olarak, (başka öğelerle rekabet ederek) yabancılarla yapılan, mücadelelerde bayrak görevi yapmıştır. Dolayısıyla, doğmalara ya da imana değinmeksizin,sadece kimliğe dayalı olan, basit ve sürükleyici bir parolaya indirgeniyordu:"Biz müslümanız onurlu bir geçmişin mirascılarıyız, iyi, doğru ve sağlıklı ilkeler üzerine kurulmuş bir toplumun üyeleriyiz. Bizim için bir değer taşımayan başkalarına boyun eğmemeniz gerekir". Duruma göre, yine aynı amaca hizmet edebilir. Sosyalizmin kurulması için harekete geçirmeye hizmet edebilmesi için, özgül,açık,mücadeleci, harekete geçirici parolalarla ifade edilebilmesi gerekir. Bu parolalar her bireye kendi konumunda üzerine düşen bir görev yüklüyordu. Klasik bir islam anlayışı uyarınca, Düşmanlar, islam la ilişkili olumlu davranışlarda bulunsalar bile, klasik bir islam deyimi uyarınca, "Allahın düşmanları" olarak görülmeliydiler. Omalların sahipleri sofuluk örnekleri oluştururken, dinsel kadroların çoğunluğu islamın özel mülkiyeti onayladığını ilan ederken, (ki, haklıdırlar), islam herkesin kafasında, tarihsel olarak, - temellerinden birini özel mülkiyetin oluşturduğu-geleneksel toplum ile bağlantılıyken, nasıl olurda "islam adına şu ve şu malların sosyalleştirilmesinin gerektiği" ilan edilebilir? İslam inançlarına ve uygulamalarına açıkça bağlı olan, dolayısıyla da itibar gören tüm bu kişiler nasıl olur da islam düşmanı olarak ilan edilir?

İslamın gerçek ruhuna, ilk zamanların saf islamına, sadece kendilerinin sadık olduklarını öne sürerek, fanatik yandaşların müslümanların ikiyüzlü, sahte dindar, ruhen sadakatsiz, Allahın düşmanı olarak niteledikleri büyük çoğunluğuna karşı mücadeleye yönelten ideolojik hareketler, kuşkusuz, geçmişte pek çok kez görülmüştür. Fakat, bunlar yeni bir ruhban kesiminin yeni dinsel kadrolarının etrafında örgenleşmiş olan ve dine karşı dini çıkaran dinsel hareketlerdi. Yeni hareketin, ilk başlarında müslüman hareketinin pratik

olarak aynısı olduğunun öne sürülmesine rağmen, bu yeni hareketin kendine özgü uygulamaları, Kur'an'ın yorumları da olsalar (ki, bunlar yönlendirilmiş - ya da, biraz saptırılmış- yorumlardı) kendi kutsal metinleri ve dinsel uygulamaları,- Kur'an doğmasından yapılmış basit belirlemeler gözüyle bile bakılsalar- özgün argümanları vardı. Dolayısıyla, örneğin, ermişlerin ululanmasına aşırı hoşnutlukla bakan ulemalar Allahın düşmanı olarak ilan edilebiliyor ve bunların türbelerinin kubbeleri tahrip edilebiliyordu. Tüm bunlar (bu yeni hareketler) zenginliğin ayrıcalıklarının ve gerçek islamı bozdukları öne sürülenlerin iktidarının -bu ermişlerce ÇN- geçersiz ilan edilmiş olmasıyla pekala ilişkili olabilirdi. Fakat, resmi islama başkaldırıldığında, sadece, ilkel islamın yeniden oluşturulması olduğu öne sürülse bile- yeni bir islamın ilan edilmesiyle, ilişkili olmak durumundadır. Bugün yeni peygamberler bulunabilir mi? Şu ya da bu ibadeti, şu ya da bu inancı ve onu yayanların söylediklerini geçersiz ilan etmeye ve bunlara saldırmaya hazır müminleri, oluşturacağı yeni bir ilahiyat ile, kim çevresinde toplayacaktır? Böyle bir şeyin olabileceğine inanmak için müslüman dünyasının -bazı bilim adamı ve ideologların ortaya koydukları- bugünkü atmosferinin durumundan hiç haberi olmamak, müslüman kitlelerin Orta-Çağ'ın kutsal bir nitelik kazanmış atmosferinde sahip olunan türden bir safça inancı hâlâ muhafaza etmekte olmaları gerekir.

Sosyalist oluşumu (ya da, kuruluşu) etkileyecek bir ideoloji, bu oluşum mücadeleleri gerektiriyorsa (ki, gerektirmektedir) bu oluşuma düşman olan kim varsa onun bu ideolojinin dayandığı yüce değerlerin düşmanı olarak gösterilebileceği bir ideoloji de, bugünkü durumunda, gericilere vatanın ve dinin en iyi savunucuları gibi görünmeleri olanağını olanağını sağlamaktadır. Sosyalist oluşumun ideolojisi bu yüce değerlere oranla sosyal yapılanmaya daha önemli bir yer vermelidir. Ulusalcı ideoloji için de olasıdır bu, zira sosyalizm ulusun gücünün ve mutluluğunun koşulu olarak gösterilibilir. Fakat, yüce değerleri öte-dünya'da olan din için böyle bir sav öne sürmek güçtür.

Ulusal dinler evresinde değiliz artık. Kuşkusuz, M.Ö.7.yüzyıldan itibaren patlak veren ve ulusal dinlerin yerini alan büyük dinsel evrenselcilik akımı çoğu durumlarda kimi kez, uluslar-üstü (ya da,hükümetler-üstü) topluluklar boyutunda, ilginç ulusalcı sıralamalar da yapılarak (örneğin, katolikler, 1914-1918 savaşının şaşırtıcı sonuçlarıyla birlikte, pratik olarak,

bir avrupa-amerika beyaz hıristiyan ulusalcılığının yanında, bir fransız ulusalcılığının,bir alman ulusalcılığının, vd., da bulunduğunu kabul ediyorlardı) yeni bir ulusallaşmaya uğradı.

Fakat, biz daha saf bir evrenselliğe dönüş evresindeyiz.Günümüzde din, -herkesin bilincinde- esas olarak bireyle doğa-üstü değerler arasındaki ilişkileri yöneten bir kurum olarak belirmektedir. Fakat, bu din insanın yeryüzündeki mutluluğu için hiçbir şey yapamaz demek değildir. Son yıllarda, Fransa'da solcu hıristiyanların etkinliklerinin ortaya koyduğu gibi, dine dayalı bir mücadele aktöresi oluşturulabilir. Fakat, çok değişik bir biçimde yönetilen dinsel çevrelerle sürdürülen ilişki, tutarlı bir devrimci eylemi engellemektedir. Hıristiyan sosyalist hareketlerin evrimi, Avrupa'da, müslüman sosyalizmi bayrağı altında toplananların evrimi de islam ülkelerinde bunun böyle olduğunu göstermiştir. Bu hareketlerin hiçbir dinsel yenilik getirmez olmaya, Kiliselerinin ya da ümmetlerinin tüm üyelerinin Tanrı karşısında kardeş olarak kabul etmeye başlamalarından itibaren, ister istemez, sosyal planda, laik sosyalist partiler onlarla normal rekabet olanaklarına sahip olduklarında, partilere kıyasla daha aşağı bir durumda oldular. Dinsel ve aktöresel ilkeleri ister ezenlerden olsunlar ister ezilenlerden olsunlar tüm müslümanları kardeş kabul etmelerini gerektirdiğinden, bunlara karşı uzlaşmaz bir tutum takınamıyorlar, dolayısıyla seçmeleri zorunlu olarak daha az köktenci oluyordu. Bu göreli ılılmlılık özellikle devrim dönemlerinde, ayrıcalıklıları, yarı-ayrıcalıklıları, ılımlı ve sakin kişileri onlar çekiyordu. Bu kategoriler de, siyasal grupların normal yasaları uyarınca, partinin köktenciliğini daha da zayıflatıyorlardı.

Avrupa'da açıkça görülen bu süreç, müslüman ülkelerde de başlamıştır ve kesimler arasındaki mücadeleler şiddetlendikçe de artacağa benzemektedirler. Yönetici tabakaların kendi muhafazakar tutumlarını kutsallaştırmak için islamı kullanacakları şimdiden bellidir. Bu onlar için çok kolay bir iştir. Hadislere başvurmak olanakları vardır (ki, "ilericiler" bu olanaktan yoksundurlar). Töreler ve sosyal ilişkilere değin eski hadislerin, tarihsel açıdan, özgül müslüman olan hiçbir şeyleri kuşkusuz yoktur. Fakat, islam bunları kutsallaştırmış ve bunlara ilişenlere karşı haksız olarak da olsa, dinsel fanatizmi harekete geçirebilir. Yönetici kesimlerin -bağımsızlığın ve ekonomik kalkınmanın onları sömürge dönemlerinde yaşadıkları sefaletten kurtarıp, ayrıcalıklılar arasında yer almalarına sağladığı-din adamlarını etkilemek olanakları vardır. Doğal olarak, din adamları aktöreciliği sürdürerek

hep tevekkülden söz edeceklerdir. Topluluk içinde barış ve iyi geçinme, haklardan vazgeçmek, varolan durumları kabul etmek anlamına gelir. Kutsal kitaplarda bunu doğrulayabilecek metinler bulunabilir ve gerekirse, bu kutsallığı seçme olgusu kitlelere çok çekici gelen müslüman sosyalizmi gibi modern deyimler ile sunulur. Doğal olarak, bu tutum ile (bunun) kutsal inanca bağlanımında öne sürdüğü savların alanında mücadele edilebilir. Fakat, bu tutumun bu alanda kesin bir avantaja sahip olduğunu görmezlikten gelmemek gerekir. Ve kutsal metinlerin ekonomi konusundaki belirsizlikleri bu yorumların karşısına net bir ilerici yorumu etkin bir biçimde çıkarabilmeyi güçleştirmektedir. Bu tutum egemen olursa, islam dini gerçekte gerici olan öğelerin tekeline girerse ne olacaktır? Tarihsel deneyimimize dayanarak bunun yanıtını belirlemek güç değildir.

Kitleler maddesel, aktöresel ve kültürel yoksulluktan kurtuldukça, binlerce yıllık tevekkülden sıyrıldıkça, modern dünyanın ve modern sosyal adalet idealinin etkisi kendini kabul ettirdikçe, geleneksel imanlarından kopacaklardır. Bu durumda da, islam,yenilikçi güçlerin karşısına bir engel olarak çıkacak, ancak bu engel yıkılacaktır. Ulusal din rolü oynamanın sağladığı ek güce rağmen, 19.yüzyılda hıristiyanlığın geçirdiği bunalımı o da geçirecektir.

İslam ancak kendi içinde derin bir değişikliği, bir aggriornamente'yu gerçekleştirirse bu bunalımdan (kısmen) kurtulabilecektir. Bunun için,islamın gerici tarzdaki yorumlarına karşı mücadele edecek -dinin , geleneğin ve geleneksel aktörenin bayrağına bürünmüş- mümin müslümanların bulunması gerekecektir. Bu müminlerin eylemlerine Tanrıyı karıştırmayanlara ve sadece sosyal gereksinimin haklı çıkardığı (ya da, varlık nedenlerini oluşturduğu-ÇN) doğmaları dudaklarının ucuyla bile olumlamayanlara katlanmaları gerekecektir. Tüm bunlar kutsal metinlerde bulunmayan ve uygulanamaz olan iktisadi kurallar ve bir sistem aramakla değil, fakat geçerli sosyal aktöre kuralları oluşturmakla, geleneksel dinsel değerlerle topluluğun üyelerine yaraşır bir yaşam sağlamanın tek çaresi olan ekonomik yapılanmayı yücelten insancıl değerler arasında, din çerçevesi içinde, (bir yanyana getirmeyi değil) organik bir sentezi (bireşimi) gerçekleştirmekle olasıdır. İslam, bu fiyata ve yalnızca bu fiyatadır ki, zorlu ekonomik yapılanma çabalarına girişmiş bazı islam ülkelerindeki müslüman insanlara -kendilerinin ve ülkelerinin varoluş düzenlerini sürdürebilmek

uğruna Tanrıdan vazgeçilebileceğini düşünen diğerlerinin yanında- yaşam nedenleri sunmayı sürdürebilir.

Her ne olursa olsun, islamla ya da islamsız, islam ilerici eğilime sahip olsun ya da olmasın, müslüman dünyasının geleceği uzun vadede bir mücadeleler süreci olacaktır. Yeryüzünde mücadeleler dünyasal (ya da, maddeci) amaçlarla ve sürerler, ancak bu fikirlerin sancağı altında olur. İki yüzyıldan beri, önce Avrupa'yı, sonra da dünyayı saran fikir, yeryüzünde mutluluğun sağlanabilir olduğu,bu yönde bir gelişmenin sağlanmakta olduğu, sömürüsüz ve baskısız bir insanlık izin mücadele etmeye değeceği fikridir. Ulusalcı ve dinsel ideolojiler- birinciler çoğu kez onu kısıtlayarak ve tek bir ulusal topluluğun yararı için düşünüp saptırarak- bu fikre katılmak zorunda kalmışlardır. Önce, (Doğu'dakiler de dahil) çeşitli ülkelerde çeşitli dönemlerde (Mannheim'ın terminolojisiyle) liberal-insancıl ideoloji biçiminde, fransız jakobenizmi tipinde harekete geçirici tarzlarla, hükümetler-üstü (supranationale) laik ideoloji olarak geliştirildi. Böyle bir şey belki yine olabilir.Ancak, bu ideolojinin para güçlerinin ve özellikle de amerikan işadamlarının ve aynı zamanda da Avrupa'nın egemenliğini maskelemek için kullanılması, ona en çok zarar veren şey olmuştur. Ve ekonomik yapıda köklü dönüşümler oluşturmak için bu ideoloji yeterince uyarlanmamıştır.

Marksist ideoloji, tüm sapmalarına rağmen, modern dünyanın ilerlemeye en uygun, laik ve harekete geçirici ideolojisi olduğunu kanıtlamış durumdadır. Milyonlarca insanı en aşırı özverilere katlanmaya sürüklemeyi başarmıştır. Marx ve marksistler tarafından geliştirilen sosyolojik kavramlar ve bilimsel buluşlar, sömürünün ve baskının barınağı olagelmiş bellibaşlı aldatmacaları -ideolojik mekanizmanın bunların tüm tezahürlerini incelemeyi engellemesine rağmen-gözler önüne sermiştir. Baskı ve sömürüye karşı verilen hiçbir mücadele, marksizmin bu katkısını görmezlikten gelemez ve marksist hareket tarafından (bugüne dek) aşılmamış bir biçimde ortaya konulmuş olan değerler de, modern insanı harekete geçirmek gücüne sahip olan temel değerlerdir. Yeni sentezlere girsinler ya da girmesinler, bu değerler modern Promete'nin ya da Arşimed'in evreni yerinden oynatmasına yarayacak olan bir kaldıraç oluşturmaktadırlar. Bir zamanların Dar ül-islamı'nın halkları ve yöneticileri için bu gerçeği açıkça görmekte sayısız yararlar vardır.

Çeşitli ideologlar, söz ustaları, yanıltmaca ustaları ve bunların arkasındaki - halen etkinlik içinde ya da gizilgüç halinde bulunan- sömürücü ve baskıcılar tarafından aralıksız ortaya sürülen sayısız büyük aldatmacalara, yorulmaksızın oluşturulan yeni yeni efsanelere karşı, islam halkları ve onların yöneticileri, ağırbaşlı bir biçimde, açıkgörüşlülüğe (bilinçliliğe) başvurmayı yeğleyebilsinler. Müslümanların deyimiyle, Meryemoğlu İsa:"Gerçeği (ya da, doğruyu) öğrenin ve gerçek sizleri özgürlüğe kavuşturacaktır" demişti. Kur'an'da şunu ekliyor:"Boş varsayım (zan) hiçbir biçimde gerçeğin yerini tutmaz".

DİPNOTLAR

I.BÖLÜM

1- Modern reformculardan Muhammad Abduh ve Raşit Rida'nın görüşleri için, bkz. J.Jomier, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1954 (coll. Islam d'aujourd'hui, 11), s.226; Türkiye için, bkz. Ahmet Nazmî, *Nazer-i İslâmda zenginliğin mevkiî*, İstanbul, 1340-1342 (1921-1923). W.Björkman'ın "*Kapitalentstehung und -anlage im Islam*" (*Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*'de, 32, 1929, 2. Abteilung, s.80-89) adlı incelemesi bu kitaptan belirlemeler içermektedir.

2- Örneğin, M. Hamidullah, "*Islam's solution of the basic economic problems, the position of labour*" (*Islamic culture*, 10, 1936, s.213-233), "*Le monde musulman devant l'économie moderne*" (*Cahiers de l'I.S.E.A.*'de, ek. no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.23-41) ve bu yazarın diğer yapıtları; F. Bertier, "*Idéologie politique des Frères musulmans*" (*Temps modernes*'de, no.83, Eylül 1952, s.541-556); *Orient* dergisinden önemli bölümler, no.8, 4. trim. 1958, s.43-57) ve bunların kurucularından Hasan al-Banna'nın bir broşürünün çevirisi, "*Vers la lumière*" (çev. J. Marel, *Orient*'de, no.4, 4. trim. 1957, s.37-62); modern reformculuğun savunuculuğunu yapan tüm bir yazın, örneğin J. Jomier, *le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1954 (coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 11), s.217; tüm resmi Pakistan yazını, Zekat komisyonunun bir raporu, bu rapordan bir bölümü "*La vie de Mahomet et le Problème sociologique des origines de l'Islam*" (*Diogène*'de, no.20, Ekim 1957, s.37-64) adlı makalemde

ayrıca belirttim. Bu, binlerce kitap, makale ve broşürde yinelenmiştir.

3- Örneğin, çok eleştirilebilir fakat yine de sakınımlı ifadelerden (örneğin, "sosyal bakımdan İslam herkesin topluluğun gelirlerine öşür yoluşla katılması gibi çok eşitçi bir kavrayışa başvurur; acyoya 'agio', banka sermayesine, devlet istikrazlarına, en gerekli mallardan dolaylı vergi alınmasına karşıdır; burjuva kapitalizminin öğretileriyle bolşeviklerin komünizmi arasında yer alır", 1939) tümüyle aşırı yargılara ("İslam hiçbir puta tapmaz: ne altının gücüne ne de polis tekniğinin baskısına", 1953) geçen L. Massignon da böyledir. Bu metinler için şu yapıtlara bkz. *Situation de l'Islam* (Paris, Geuthner, 1939) *in fine=Opera Minora* I, Beyrut, Dar-al-Maaref, 1963, s.11-52, "*Le Mouvement intellectuel contemporain en Proche-Orient*" (*Hesperia*'da, Zürich, c.4, H.10, 1953, s.1-78=*Opera Minora* I, s.224-231) ve bu son basımın 226. sayfası. Bununla beraber, "*Archaïsme et Modernisme en Islam: à propos d'un nouvelle structure du travail humain*" (*Cahier de l'I.S.E.A.*'da, ek no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.7-22) adlı makalesinde yukarıdaki fikirlerle yer yer çatışan görüşlerinden bazılarını tekrar ele alarak, islamın ekonomik çöküşünün günahını tefeciliğin tüm sorumluluğunu üzerine almış olan yahudi bankerlerin sayesinde koloni tipi bir sömürü üzerine kurulmuş ve kapitalizme oldukça benzeyen uluslararası modern bir ekonomi yaratan Orta-Çağ Abbasi Halifesine yüklemektedir. Eşsiz bir zekaya ve bilgiye sahip olan ancak tarihsel olguları mistik bir görüşle yorumlamasından dolayı giderek çizgisinden sapan bu şaşırtıcı islamcı kişiliğin derin bilgisine rağmen, bu görüşler eleştiri karşısında çok hassastır ve tartışılabilir. Bu görüşlerden, islamlığın kendi başına kapitalizmi herzaman tümden reddetmediği anlamı çıkarılabilir. L. Massignon'un alışılagelmiş konumu, J.-P. Roux tarafından safça (ve biraz da beceriksizce) Pythagore tablosunda gösterilmiştir (*L'Islam en Asie*, Payot 1958, coll. Bibliothèque historique, s.262): Komünizm gibi islamiyet de antikapitalist ve ortaklaşacıdır (kesinlikle anamalcı ve bireyci olan kapitalizmin tam tersine), fakat kapitalizm gibi, mülkiyete saygı duyar. (Hangi mülkiyete?) J. Austruy, *L'Islam face au*

développement économique (Paris, Ed. ouvrières, 1961) adlı eserinde "İslamiyetin geleneksel zihniyetinin kapitalizmin gelişimine elverişli olmadığını" belirtir (s.60), fakat "derin mülkiyet görüşünün" orada çağdaş ekonomik büyümenin zorlamasıyla "yeni bir işlevi benimsediğini", bunun "liberal ekonominin onun elinden aldığı role" ters düştüğünü (s.95) ve böylece kendine özgü bir anlamda, ne kapitalist ne de sosyalist olan "ortaklaşacılığın islamiyete özgü anlamının, bugünkü ekonomik ilerlemeye motor gücü olabileceğini" (s.98) sözlerine ekler. Bu tezlere bir başka kitapta daha rastlanır, *Structure économique et civilisation, l'Egypte et le Destin économique de l'Islam*, Paris, S.E.D.E.S., 1960, ve kısa bir özet halinde "*Vocation économique de l'Islam*" (*Cahiers de l'I.S.E.A*'de, no.106, seri V, no.2, Ekim 1960, s.151-212) adlı makalesinde. Burada savunulan tezleri destekleyen bu yazarın düşüncelerine sık sık başvuracağız. Ancak bunların çok yetersiz bir bilgi temeli üzerinde geliştirildiğini, çoğu kez kötü yazılmış olduğunu ve sözüm ona bilim adamlarının kaleminden çıkmış kitapların oluşturduğu kaynaklardan yararlanıldığını, bu bilgilerin de ikinci yada üçüncü elden sağlanmış olduğunu önceden belirtmeliyiz. Buna çok benzeyen, ancak daha sağlam ve daha zengin kaynaklara dayanılarak varılan bazı sonuçlar şu kitaplarda yeralır: J. Hans, *Homo oeconomicus islamicus*, Klagenfurt-Wien ve J.L.Sen, 1952; *Dynamik und Dogma im Islam*, Leiden, Brill, 1960, (s.71).

4- Başka birçok kişiden sonra, amatör ve bilgisiz bir islamcı olan R. Charles'ın savunduğu tez: "Müslümanların kaderci tutumu bilindiği gibi çok acı sonuçlar vermiştir; inisiyatif ruhu enlgellenmiş, maddi etkinlikler felç olmuş, ülke bir tür uzun uykuya dalmıştır." (*L'ame musulmane*, Paris, Flammarion, 1958, s.71). Daha geniş biçimde, Renan kati müslüman dogması saltanantının "aptallaştırıcı" sonuçlarını inkar ediyordu. (E. Renan, *L'Islamisme et la Science*, Paris, Calmann-Lévie, 1883). Bakınız benim eleştirim, *L'Islam, doctrine de progrès ou de réaction?*, Paris, Union rationaliste, 1961 (*Cahiers rationalistes*, no.199, Aralık 1961).

5- Örneğin, Hans E. Tütsch, "*Arab Unity and Arab Dissensions*" *The Middle East in Transition*'da, ed. W.Z.Laqueur, London, Routledge and Kegan Paul, 1958, s.12-32; aynı derlemede N.A. Faris'nin "*The Islamic Community and Communism*" adlı yazısı, *The Islamic Review*'de tekrar basılmıştır; R.Charles *Evolution de l'Islam*, Paris, Calmann-Lévie, 1960, s.188. B. Lewis *The Middle East in Transition*'da daha ihtiyatlıdır, s.311-325, *International Affairs*'da yeniden basılmıştır, 30 Ocak 1954, s.1-2. Sorunu ortaya koyma tarzı açısından şu incelememe bkz. "*Problématique de l'étude des rapports entre Islam et Communisme*"(*Colloque sur la sociologie musulmane*'da, Actes, 11-14 Eylül 1961, Brüksel, Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain, 1962, s.119-149)

6- Örneğin, büyük islamcı C.H. Becker'in çok kısa açıklaması "Islam und Wirtschaft" (Archiv für Wirtscaftsforschung im Orient'de, Weimar 1, 1961, s.66-77; yeni basımı: Islamstudien, *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, I, Leipzig, Quelle und Meyer, 1924, s.54-65 ve W.Björkman, "*Kapitalentstehung und - anlage im Islam*" (*Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*'de, 32, 1929, 2. Abteilung, s.80-98), bu yazar islamoloji (islambilim) açısından çok bilgilidir, ancak kullandığı ekonomik kavramların tutarsızlığı yüzünden amacına ulaşamamıştır. İktisatçı Alfred Ruhl'un Cezayir ile ilgili küçük yapıtı: *Vom Wirstchaftgeist im Orient* (Leipzig, Quelle und Meyer, 1925, VIII, s.92) eskimiş bazı bilimsel savlarına rağmen önyargıları olmayan bir yapıttır. G. Destanne de Bernis'nin son derece dürüstçe ve zekice yazmış olduğu bu bağlamdaki, makalesini okumak gerekir: "*Islam et Développement économique*" (*Cahiers de l'I.S.E.A.*'de, no.106, seri V, no.2, Ekim 1960, s.105-150). Bu makale yazarın Tunus'taki kırsal yaşama ilişkin bilgisine ve bu çevrede edinmiş olduğu bilgilere dayanmaktadır. Ne varki, tarihsel yapıyı ve diğer müslüman bölgelerini ikinci dereceden kaynaklardan tanımaktadır.

7- Özellikle Claude Cohen, "*Les Facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'Islam*" (*Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*'da, Paris, Besson et Chantemerle, 1957, s.195-207) ve 1956'da Bordeaux'da yapılmış olan tartışma,

maddeleri bu cildin 208-215. sayfalarında verilmiştir. Bu tartışmanın tutanakları bu yapıtın 208. ve 215. sayfalarındadır. Paris'te Mart 1960'da yapılan bir söylevin bildirileri ne yazık ki ancak çoğaltılarak yayınlanmış ve satışa çıkarılmamıştır: *L'Evolution économique, social et culturelle des pays d'Islam s'est-elle montrée défavorable à la formation d'un capitalisme de type occidental?* Paris, İslam Araştırmaları Enstitüsü, Çağdaş Doğu araştırmaları enstitüsü, Uygulamalı Yüksek Araştırmalar Okulu, 6.Bölüm, s.d. 24 + 22 + 17 + 33 ff. Bildirileri R.Brunschwig, J.Berque, P.Marthelet ve Claude Cohen okumuşlardırr. Bu yapıt orada yaptığım çok kısa söylevin geliştirilmiş şeklidir. Bu derlemenin dört bölümü için, sırasıyla (I, II, III, IV) romen sayılarını kullandım.

8- Bu tanımlardan bazıları M.Dobb tarafından, *Studies in the Development of Capitalism* (London, Routledge, 1946, s.1-10) adlı yapıtta tartışılmıştır. Örneğin, *Comparative Economic Systems* (New York, Macmillan, 1944, s.24-42) adlı el kitabındaki çeşitli kapitalist "ekonomik kurumlar" tanımını F. Perroux *Le Capitalisme*'de (Paris, P.U.F., 1962, Coll. *Que sais-je?* 315), s.9-29'da tartışmıştır. Max Webber bu iki tür tanımı birleştiriyor: "Çeşitli tarzlarda bir kapitalizm tarihin tüm dönemlerinde karşımıza çıktığı halde, günlük gereksinimlerin kapitalist tarza göre tatmini Batı'ya özgüdür ve Batı'da bile ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana gerçekleşen bir veridir bu". (M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, München u. Leipzig, Duncker und Humblot, 1923, s.239.)

9- Marksizme iyi gözle bakan George Lefebvre gibi büyük bir tarihçinin gösterdiği tepkiler, Marx'ın yapıtlarında "kapitalizm" terimi altında yatan çeşitli kavramlar arasındaki belirsizlikle açıklanabilir ("*Observations*", *La Pensée*'de, no.65, Ocak-Şubat 1956, s.22-25 ve daha aşağıda, s.270, no.80). Marx, açıkça tecimsel sermayeden (Kapital, III.Kitap, 20.Bölüm) ve tefeci sermayeden (aynı yapıt, 36.Bölüm) sermayenin İlk ve Orta Çağlardaki, "tufandan önceki" tarzları diye söz etmektedir. Fakat, Mommsen'in yanılgılarıyla (*Kapital*, I.Kitap, ed. K. Kautsky,

3.baskı, Stuttgart, Dietz, 1920, s.123, n.39; *Capital,* çev. J. Roy, c.I, Paris, Ed. Sociales, 1950, s.171, n.1) ve Antikitede sermayeden söz eden "tüm filologların" saçmalıklarıyla alay eder. (*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Rohentwurf, Berlin, Dietz, 1953, s.412)

10- Studia o marksowskiej teorii spoleczenstwa, Varşova, Panstwowe Wydawnictwo nautowe, 1963, s.168 (bu önemli yapıtın fransızca çevirisi pek yakında yayınlanacaktır).

11- W. Sombart'ın tanımı da böyledir. Öte yandan, Marx, görüleceği gibi, "üretim biçimi" terimini sadece bu anlamda değil, fakat burada "sosyo-ekonomik formasyon" deyimiyle ifade edilmiş olan anlamda da, çoğu kez, kullanmıştır.

12- Lenin'in, 1918 tarihli *Günümüzde "sol" çocukluk hastalığıyla ve küçük burjuva düşünceleriyle uğraşmak temel görevimizdir* adlı broşüründe "öge" ya da "temel kısım" (*sostavnaya tshast'*) dediği şey sektördür (Sotshineniya, 4. baskı, Moskova, Gosurdarstvennoe izd. polititsheskoy literaturï, c.27, 1950, s.291-319), s.303, fra. çev. *Oeuvres*, c.27, Paris, Ed Sociales, Moscou, éd. en langues étrangères, 1961, s.337-370. Lenin, bu bölüme, daha yaygın ve okunması daha kolay olan, 1921 tarihli *Sur l'impôt en nature* adlı broşüründe aynen yer vermekte ve geliştirmektedir (örneğin *Oeuvres choisies*'de, c.II, Editions En Langues étrangès, 1947, S.850-887, 851. ve 865. sayfalara bakınız; *Sotshineniya*, 4.baskı, c.32. *AGE*, 1950, s.308-343, 309. ve 322. sayfalara bakınız; *Selected Works*, c.IX, Londra, Lawrence and Wishart, 1937, s.164-202, 165. ve 179. sayfalara bakınız. Stalin bu metni, SSCB Kom. Partisinin 1934 tarihli, 17. Kongresinde okuduğu raporuna dahil etmiştir. (Stalin, *Leninizmin Sorunları*, Paris, Ed. Sociales, 1947, c.II, s.132-192), 149. sayfaya bakınız.

13- *Das Capital*, III. kitap, 20. Bölüm, Berlin, Dietz, 1953, s.356; fransızca çevirisi *Le Capital*, Üçüncü Kitap, I (c.VI), Paris, Ed. Sociales, 1957, s.333.

14- *AGE*, III, s.358; fransızca çeviride c.VI, s.335.

15- *AGE*, III, s.641, fransızca çeviri Le Capital, Üçüncü Kitap, II (c.VII) Paris, Ed. Sociales, 1959, s.252 (bu çeviriyi biraz değiştiriyorum).

16- Terim Jean Bénard'dan alınmıştır: *La Conception marxiste du capital*, Paris, 1952, s.244.

17- *Das Kapital*, III. Kitap, s.358, fr. çev. c.VI, s.335.

18- *AGE*.

19- *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*'de, I, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1920) s.4, bkz. fr. çev. *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, s.15.

20- Gerçekte Weber, başka bir yerde, modern Avrupa'nın dışındaki "akılcı olmayan kapitalizm" (nichtrational Kapitalismus) tarzlarından söz ediyor (*Wirtschaftsgeschichte*, s.286).

21- Max Weber'e büyük bir saygı duyan G.H.Bousquet'nin, Mekke kapitalizminden söz edilebilmesi için, muzaaf (çifte bölümlü -en partie double) mahasebe yönteminin bulunması gerekir dediği zaman kendi düşüncesiyle nasıl çeliştiği görülmektedir (*Hespéris*, 41, 1954, 239).

22- *Gesammelte Aufsätze*, I, s.4-6; bkz fr. çev. *L'Ethique ppotestante et L'esprit du capitalisme*, s.16.

23- AGE, s.7, fr. çev. s.19.

24- Melville J. Herskovits, *Economic Anthropology*, New York, A.A. Knopf, 1952, s.181, bkz. s.155-179.

25- *AGE*, s.225.

26- K. Marx, *Das Kapital*, Buch III, s.642, fr. çev. c.VII, s.254, 257.

27- Herskovits, *AGE*, s.298. Tüm üretimin genele belirlenimlerini bu anlamda sıralayan Marx, şöyle diyor: "Sermaye, özellikle bir üretim aracıdır yani, geçmiş (ya da, gerçekleşmiş), nesnelleşmiş çalışma aracıdır. Yani sermayeyi, önce bir 'üretim aracı', bir 'emek (ya da çalışma) birikimi' yapan özel olayı bir yana bırakarsam, sonuçta sermaye sürekli, ölümsüz ve doğal bir ilişkidir." (*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Rohentwurt, Berlin, Dietz, 1953, s.7)

28- R. Thurnwald, *Economics in Primitive Communities*, London, Oxford University Press, 1932, s.205; fr. çev. *L'Economie primitive*, Paris Payot, 1937, s.268.

29- Herskovits, *AGE*, s.304.

30- F. Perroux, *AGE*, s.35.

II.BÖLÜM

1- Yaygın ya da örgün sosyal baskı, islam hakkında, arapça, türkçe ve farsça olarak (bilimsel ya da kaba bir biçimde de olsa) gerçekten eleştirisel bir inceleme yayınlanmasını neredeyse olanaksız kıldı. Doğu uzmanı bilginlerin eleştirisel incelemeleri, liberal ve ilerici çevrelerde bile kuşkuyla karşılandı; zira ulusal dini gözden düşürücü, ırkçı ve sömürgeci bir amaç taşır gibiydiler. Zaten, kısmen bundan dolayı, her türlü eleştiriden yapay bir biçimde korunduğu içindir ki, müslüman din bilginleri bu söylentileri, kısmen de olsa, efsanesel diye ele almayı sağlayan bir öğreti ortaya atmadılar. Katolik ilahiyatçıların edebi türler kuramlarıyla yaptıkları gibi, müslüman ilahiyatçılar da islam dogmasının özünü aynı biçimde kurtarabilirlerdi. Bugünkü müslüman davranışın tüm sosyal nedenlerini görmediği anlaşılan ve bundan dolayı da bunları aşmak güçlüğünü küçümseyen J.Poirier ile bu konuda aynı görüşteyim. (*Cahier de I.S.E.A.*'de, ek no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.218)

2- Bu, özellikle J. Schacht tarafından tümüyle kanıtlanmıştır. *The Origins of Muhammadan Juriprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950; sonuçları şu yapıtında özetlenmiştir: *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, fr. çev. Paris, M. Besson, 1953, (Coll. Institut des Hautes Etudes marocaines, Notes et documents, 11).

3- Saf tarihsel olgularla ilgili hadisler, soylar, vs. en azından anlattıkları olguların şeması bakımından dikkate alınmalıdırlar. Bu bağlamda, şu incelememdeki tartışmaya bkz. "*Bilan des études mohammadiennes*" (*Revue historique*'de, 229, 1963, s.169-220) özelikle s.197 ve d.

4- *Coran 4*:36/32 : "Allah'ın kiminize daha çok verdiği şeyde gözünüz olmasın." Burada, metindeki bağlama göre, servet farkı

söz konusudur. Bkz. 16 : 73/71. Ancak, aynı deyim başka türden eşitsizlikler için de kullanılmıştır. Örneğin, bkz. 17 : 22/21; 4 : 38/34.

5- 34 : 33/34. Bkz. D.Santillana'nın öne sürdüğü metinlerin listesi, *Instituzioni di diritto musulmano malichita*, II, Roma, Instituto per l'Oriente, 1938, s.62, n.256.

6- 8 : 28; 13 : 9 ve Blachère çevirisindeki endeksten, "*Fortune*" sözcüğüne bkz.

7- 28 : 26.

8- 18 : 76/77.

9- 36 : 20/21; 52 : 40 ve d.

10- W.Heffeing, "*Tidjara*" (Ticara) makalesinin başında sorunu özetliyor. Bkz. *Encyclopédie de l'Islam*, I.baskı, c.IV (fransızca baskı, Leyde, Brill et Paris, Klincksieck, 1934, s.786).

11- M. Hamidullah, *Cahiers de I.S.E.A.*'da, ek no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.26 ve d.

12- Özellikle, J.Schacht'ın "*riba*" makalesi, *Encyclopédie de l'Islam*'da, 1. baskı, c.III (fr. baskı, Leiden, Brill et Paris, Klincksieck, 1936, s 1227-1230) ve F. Arin'in dikkate değer tezleri: *Recherches historiques sur les opération usuraires et aléatoire en droit musulman*, Paris, A. Pedone, 1909, s.13-22. Ve bkz. Benali Fekar'ın tezleri, *L'Usure en droit musulman*, Paris, A. Rousseau, 1908. Ve yine M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1957, s.609-611 ve W.M.Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1956, s.296-298. Fakat, Watt'ın, sadece Kuran metinlerini okumakla, "Kuran'da *riba* ile ilgili polemik özellikle yahudileri hedef almaktadır" demesi kabul edilemezdir. Peygamberin tüm vergi kuruluşlarına ilişkin olarak, özellikle L.Caetani'nin uzun monografisine bkz. *Annali dell' Islam*, cilt V, Lilano, Hoepli, 1912, s.287-319.

13- Bu paragrafta hristiyan ilahiyatçısı L. Gardet tarafından mülkiyete ayrılan bölümü geniş bir biçimde açıklamaktan başka şey yapmıyorum. *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, J. Vrin, 1954 (coll. Etudes musulmanes, I), s.79-90.

14- Hanbeli mezhebine göre, ilk fırsatta karşılığını ödemeyi taahhüt etmelidir. Malını zor kullanarak savunan mal sahibini öldürürse ceza görmez, öldürülürse şehit oldu denilir. (Bkz. H. Laoust, *Le Précis de droit d'Ibn Qudâma*, Beyrut, Institut français de Damas, 1950, s.231.) Aynı durum Şiiler için de geçerlidir. Aç bir insana yiyecek vermeyi reddetmek bir müslümanı öldürmeye kalkışmak demektir (Aboû l-Qâsim Ja'far ibn Mohammad al-Hillî, *sharâ'i al-Islâm*, Calcutta, 1839, s.407, fr. çev. A. Querry, *Droit musulman*, Paris, 1871-1872, c.II, s.244).

15- Kira ve özellikle de (emek karşılığı ödenen) ücrete ilişkin dinsel tüze konusunda bkz. Halil ben Ishak, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imâm Mâlek*, çev. G.-H. Bousquet, c. III, *Le patrimoine*, Alger, Maison des Livres et Paris, A. Maisonneuve, 1961, s.128-133; özellikle D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, vo. II, Roma, İstituto per l'Oriente, 1938, s.254-275; E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre*, Stuttgart ve Berlin, W. Spemann, 1897, s.539-560; A. Querry, *Droit musulman*, Paris, 1871-1872, c.I, s.543-556; H. Laoust, *Le Précis de droit d'Ibn Quadâma,* Beyrut, Inst. français, de Damas, 1950, s.117-119. vb.

16- Özellikle, bkz. D. Santillana, *AGE*, II, s.56, 259 ve 270 (ve indekste s.663, ayet *alea*); karşılaştırınız C. Cardahi, *Droit et Morale*, c.II, Beyrut, Imp. catholique, 1954 (coll. Université de Lyon. Annales de la Faculté de droit de Beyrouth), s.353 vd.

17- Dârimî, *Sonan*, XVIII, 8 ve küçük değişikliklerle başka derlemeler (Wensinck'teki göndermeler, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden, Brill, 1927, s. v. *barter*).

18- Bkz. B. Lewis, *The Arabs in History,* 3. baskı. Londra, Hutchingson, 1964, s.91 ve d.; W Heffening *ticara* makalesi, *Encyclopédie de l'Islam*'da, c.IV (yeri s.255, n.10) fr. baskı, s.786; H. Ritter, bu tür hadislerden seçmeler (*Der Islam*'da, 7, 1917, s.28-31), Soyûtî'den.

19- Zaid ibn 'Alî, *Corpus iuris...*, éd. E. Griffini, Milano, Hoepli, 1919, no.539.

20- Bkz. H. Ritter, *Der Islam*, 7, 1917, s.29, 32.

21- M. Hamidullah (*Cahiers de l'I.S.E.A.*'de, ek no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.27).

22- Bkz. D. Santillana, *Istuzioni di diritto musulmano malichita,* Roma, Istituto per l'Oriente, 2. cilt, Roma, 1926-1938, c.I, s.318 ve d.

23- J. Schacht, aynı makale (s.255, n.12); F. Arin, *Recherches historiques*, s.22 ve d.; B. Fakar, *L'Usure en droit musulman*, s.29, 33 ve d. vb.; D. Santillana *Istituzioni*, II, s.60 ve d., s.177 ve d.; J. Schacht, *The Origin of Muhammadan Juriprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950, s.67, 108, 313 ve özellikle s.251. Özellikle E.Cohn'da hadislere gönderme yapılmıştır, *Der Wucher* (ribâ) *in Qor'an, Chadith und Fiqh*, Berlin, 1903. Kısa fakat açık ve güvenilir bir açıklama da Y. Linant de Bellefonds tarafından yazılmıştır, *Traité de droit musulman comparé*, c.I, Paris-La Haye, Mouton, 1965, s.217-223. Güncel yorumlayış eğilimlerine ilişkin olarak bkz. Zeydan Ebu l-makarim, *bina' al-iktisad fî l-İslam*, Kahire, dar al-orûba, 1959, s.107 ve d. Peygamberin ölümünden üç ay önce, Mart 632'de yaptığı konuşmasında *riba*'yı yasaklamasına ilişkin olarak, bkz. R. Blachère, "*L'Allocution de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu*" (*Mélanges Louis Massignon*'da, c.I, Şam, Institut français de Damas, 1956, s.223-249), s. 242 vb.

24- Bkz. Örneğin Gazali, *ihyâ 'olûm ad-dîn*, Kahire, 1352/1933, c.II, s.68 ve d.; G.-H.Bosquet'nin kısaltılmış analizi, Paris, Besson, 1955, s.125.

25- Bu tema bol bol işlenmiştir. Bunu Avrupa dillerinden biriyle açıklamak gibi bir üstünlüğü olan temsilcilerinden en yetkininin yapıtını zikretmekle yetineceğim: M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, Vrin, 1959, c.II, s.611-625.

26- Nasır Ahmed Şeyh, *Some Aspects of the Constitution and Economics of Islam*, Woking, Surrey, The Woking Muslim Mission and Literary Trust, 1961, s.139/229.

27- W.C. Smeth, *Islam in Modern History*, New York, The New American Library, 1959 (coll. Mentor Books), s.236, fr. çev. *L'Islam dans le monde modern*, Paris, Payot, 1962. s.297.

28- Bu konuda -Abu Yusuf Yakup'daki- geleneklerin söz konusu edildiği bir tartışmanın fransızca çevirisi için bkz. *Le Livre de l'impôt foncier*, çev. E. Fagnan, Paris, Geuthner, 1921, s.133-139. Bkz. Santillana'da malikilerin tutumu, *Istituzioni*, II, s.274-254, (para ya da meta şeklinde ödenen fakat bir topraktan alınan ürünün bir kısmı olarak ödenmesi yasaklanan toprak kirası), H. Laoust'ta hambelilerin tutumu, *Le Précis de droit d'Ibn Qudâma*, Institut français de Damas, 1950, s.110 (toprak ürünü olarak toprak rantının serbest bırakılması) vb. L. Milliot'nun *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Sirey, 1953, s.666 ve d.'deki özetlemesi.

29- Hamidullah'ın sıralaması, *Le Prophète...*, II, s.617 ve d. (eleştirisel zihinle okunmalıdır).

30- Bkz. A.Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Kopenhag, E. Munsksgaard et Paris, Guethner, 1944, s.335 ve d., 364 ve d.; O. Klima, *Mazdak, Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Prag, Ceskoslovenské Akademie Ved. 1957, (marksist inceleme).

31- Bkz. örneğin, Blachère çevirisindeki, *zengin, servet, kibir* sözcüklerine ilişkin bölümler.

32- H. Grimme, Mohammed, Münster i. W., Aschendorff, 1892-1895, I, s.14 ve d. (fakat bkz. II, s.139 ve d.) C. Snouck Huronge tarafından uygun bir biçimde eleştirilmiştir: "*Une Nouvelle Biographie de Mohammed*" (*Revue de L'Histoire des Religions*'da, 30, 1894, s.48-70, 149-178; *Verspreide Geschriften*, Deel I, Bon ve Leipzig, 1923, s.329-362) Bkz. L. Caetani, *Annali dell' Islam*, cilt VIII, Milano, Hoepli, 1918, s.23, burada Muhammed'in, kendisinin yaşamının son günlerine dek sadık kaldığı, ancak sahabelerinin ihanet ettikleri, "sosyalist ya da komünist ilkeleri"nden de söz edilmektedir; F. Buhl, Das Leben Muhammeds, alm. çev. Heidelberg, Quelle u. Meyer, 1955, s.149, n.58 ve M. Rodinson, "*La Vie de Mahomet et le problème sociologique des origines de l'Islam*" (*Diogène*'de, no.20, Ekim 1957, s.37-64.)

33- Muhammed adlı yapıtımda göstermek istediğim de budur: Bkz. *Mahomet*, Paris, Clup français du Livre, 1961.

34- J.Leopold'un iyi sentezi, *Der sozial Gedanke in der altchristlichen Kirche*, Leipzig, Koehler u. Amelang, 1952, s.168 ve d. Fransızcası P. Bigo, *La Doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, P.U.F., 1965, s.27-34 ve önsözünü yazdığı metinler derlemesi: *Riches et Pauvres dans l'Eglise ancienne*, Paris, Grasset, 1962.

35- *Coran*, 9 : 34 s.

36- Ibn Saad, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams*, basımevi E.Sachau, Bd.IV, Theil 1, Leiden, Brill, 1906, s.166; bkz. I.Goldziher, *Vorlesungen üben den Islam*, Heidelberg C. Winter, 1925, s.137; çevirisi *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1920, s.114; L.Massignon, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1954 (coll. Etudes musulmanes, II), s.145, 158 ve d.; L. Caetani, *Annali dell' Islam*, Milano, Hoepli, 1905-1926, c.VII, anno 30 H., paragraf 154 ve d.; c.VIII, anno 33 H., paragraf 23.

37- *Oriente moderno*, 28, 1948, s.80 ve d. *Al-Ahram*'a göre, 28 Mart 1948; aynı anlamda, Muhsin Barazi'nin *Islamisme et socialisme*, Paris, Geuthner, 1929 adlı biraz mekanik kanıtlaması (hukuk tezi).

38- H.A.R.Gibb, "*Government and Islam under the early Abbasids*" (*Elaboration de l'Islam*'da, Paris, P.U.F., s.115-127), s.119.

III.BÖLÜM

1- Bkz. T. H. Hopkins, "*Sociology and the Substantive View of the Economy*" (*Trade and Market in the Early Empires, Economies in History and Theory*'de, yayınlayan K. Polanyi, C.M. Arensberg ve H.W. Pearson, Glencoe, The Free Press and the Falcon's Wing Press, 1957, s.271-306); karşılaştırınız, aynı derlemede K. Polanyi, s.64 ve d.

2- Francisco Benet'nin yayınlanmış incelemesinden bir bölümü buraya aldım. Bu olanağı sağladığı için kendisine candan teşekkür ederim.

3- Bkz. H. Lammens, özellikle "*La mecque à la veille de l'hégire*", Beyrut, Impr. catholique, 1924 (=*Mélages de l'Université Saint-Joseph*, c.IX, fask.3) adlı yapıtında, s.135 ve d. G.-H. Bousquet, "*Une explication marxiste de l'Islam par un ecclésiastique épiscopalien*", *Hesperis*'de, 41, 1954, s.231-247, Lammens'in analizinin değerini kesin bir kuşkuyla karşılamaktadır. Kuşkusuz, birçoklarının da farkettiği gibi, bu yazarın yöntemi herzaman kusursuz değildir, gösterilen kaynaklara çoğu kez güvenilmez, açıkça taraf tutmaktadır, cesurca çıkarsamalar çoğu kez yersiz olarak yapılmıştır."Mekke'deki maliye" konusunda söyledikleri abartılmıştır. Fakat, tüm bunlara rağmen yabancı metinlerle de doğrulanan ve eşyanın doğasına uygulanan, kuşku götürmez bir olaylar çekirdeği vardır. Çorak bir vadide kurulmuş olan Mekke kenti tecimden, hacıların sömürmesinden başka bir şeyle halkını besleyemezdi. Kuşkusuz, modern Avrupa'nın ölçütlerine göre bu çok küçük bir ekonomik etkinliktir. Fakat, olguları, bugünkünden çok daha az kalabalık olan bir nüfusun durumunu gözönünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Mekke'dekine benzer bir yaşam sürdüren kervan kentlerinin bulunduğunu biliyoruz. Örneğin, Palmyre. Bu hususdaki kaynakların göreli güvenilirliğine ilişkin olarak bu konudaki "*Bilan des études mohammadiennes*" başlıklı tartışmama bkz. (*Revue historique*'de, c.229, fask.465, Ocak-Mart 1963, s.169-220), özellikle s.196 ve d. Aynı anlamda, bkz. J. Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Paris, Besson-Chantemerle, 1958 (coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 12), s. 189-195. Ancak, bu sayfalardaki tartışma biraz karmaşıktır. Mekke gıda maddelerini dışardan almak zorundaydı, bu dışalımın ölçüsünü ise zanaatkarların değiştokuş şansı olan ürünleri ve halkın, dinsel malikanelerdeki toprak sahipleri olarak talep sınırları belirliyordu.

Dolayısıyla, Mekkeliler yiyecek maddesi dışalımının bedelini kapitalistik tecimden elde ettikleri ya da kutsal yerlere yapılan bağışlardan sağladıkları gelirle ödemek durumundaydılar.

4- *Der Islamische Orient*. C. II, *Die Arabische Frage*, Leipzig, R. Haupt, 1909, s.455: "Emevi kabilesinin başarısı, Arabistan'da kapitalizmin zaferi anlamına gelir." "Bir ordu değil de, genel (ya

da, en büyük) girişimci olan Muhammed'in, işe önemli bir sermaye yatırmanın gerekliliğine inandırmış olduğu (ya da, girişime teşvik etmiş olduğu-ÇN), kapitalist girişimciler grubunun oluşturduğu" kıtalara ilişkin olarak, bkz. s.449.

5- Sadece Arapça metinlerin değil, Pline'in de *Naturalis Historia*, XII, bl. 32, paragraf 65'te tanıklık ettiği olgu. Deve kervanıyla Güney Arabistan'dan Gaza'ya götürülen buhur için, topraklarından geçilmesi gereken bedevi kabilelerinin şeflerine epey haraç veriliyordu: "Su parası, yem parası, mola parası, köprü parası, vd. olarak menzile varılıncaya dek, deve başına 688 dinar ödeniyordu".

Yanılmıyorsam, bu para yaklaşık 2,7 kg. gümüş ağırlığındadır.

6- S.D.Goitein'ın, kaynaklara göndermelerin yapıldığı, "*The Rise of the Near Eastern Bourgeoisie in Early Islamique Times*" adlı yapıtı. (*Cahiers d'histoire mondiale*'de, 3, 1956-1957, s.583-604), s.593. Mekkeli tecimenlerin, Ömer zamanında Mısır buğdayı üzerinde spekülasyon yaptıkları konusundaki -düzmece olması olası- bir öyküye ilişkin olarak bkz. İbn Abd el-Hakem, aktaran G. Jacob, "*Die ältesten Spuren des Wechels*" (*Mittelungen des Seminars für Orientalische Sprachen*'de, 28, 2. Abt., 1925, s.280 ve d.

7- İbni Haldun, *Mukaddeme*, fask.5, böl.9, ed. Quatremère, s.297, ed. Le Caire, 1327, s.441, ed. Wâfî, c.III, (Kahire, 1379/1960), s.915, çev. De Slane, c.II, s.348, çev. Rosenthal, c.II, New York, Pantheon Books, 1958, s.336, çev. G.H.Bousquet, *Les Textes économiques de la Moqaddima*, Paris, Rivière, s.32 ve d. *Mâl* (meta)sözcüğünü, Bousquet gibi, ben de "fon" diye çevirdim, ancak De Slane ve Rosenthal'ın çevirdikleri gibi, asıl anlamı "sermaye"dir. Yeni, *Wâfî* baskısında, tümüyle modernci bir düzeltme havası taşıyan bir biçimde "*raqiq*" (köleler) sözcüğünün yerine "*daqiq*" (un) sözcüğü kullanılmıştır. Rosenthal, anlamlı ve nükteli olarak, Frank Fisher adlı birinin yakınlarda çıkmış olan bir yapıtından söz ediyor, *Buy Low-Sell High: Guidance for the General Reader in Sound Investment Methods and Wise Trading Techniques*, New York, 1952.

8- İbni Haldun, ed. Wâfî, c.III, s.923, çev. F. Rosenthal, II, s.343 (Quatremère baskısı; De Slane çevirisinde, bölüm bu şekliyle yer almamaktadır). Arap sosyologunun küçümseyici tutumu Eflatun (*Lois*, IV, 704 A; XI, 919 C) ve Aristo'nunkine (*Polit.*, VII, 9, 1328 B) benziyor. Bkz. M. Rodinson, "*Le Marchand méditerranéen à travers les âges*" (*Markets and Marketing as factors of development in the mediterranean basin*'de, ed. C.A.O. van Nieuwenhuijze, The Hague, Mouton, 1963, s.71-92), s.83.

9- İbni Haldun, ed. Quatremère, II, s.303, ed. Wâfî, III, s.916, çev. De Slane, II, s.354, çev. Rosenthal, II, s.242; çev. Bousquet, *Les Textes économiques*, s.36.

10- Ebu l-Fadl, Cafer İbni Ali ad-Dimişki, *Kitab al-ishâra*, H. Ritter, "*Ein arabisches Handbuch der Handelswishenschaft*" (*Der Islam*'da, 7, 1917, s.1-91), s.15, 27, 58, 66 ve d.; yapıt hakkında Claude Cohen'in notlarına bkz., *Oriens*, 15, 1962, s. 160-171.

11- İbni Haldun, ed. Quatremère, II, s.274; ed. Wâfî, III, s.896; çev. De Slane, II, s.321, çev. Rosenthal, II, s.313; çev.Bousquet, *Les Textes économiques*, s.23.

12- Ebu l-Fadıl Cafer ibn Ali ad-Damişkî, *Kitab al-işâra*, H. Ritter, *Der Islam*'da, 7, 1917, s.5; benzer bir geliştirme İbn Abir-Rabi'de de (13.yüzyıl?) de bulunmaktadır. Bkz. Riter, s.9, ve bu geliştirme yunan kaynaklı olsa gerektir (yeni-pisagorcu Bryson'un yapıtı, *l'Economique* (bunun özgün nüshası kaybolmuştur). (Bkz. M. Plesser, *Der Oikonomikos des Neuphytagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, C.Winter, 1928, *passim.*) Fakat, bu yunan kuramlaştırmalarının (biraz değiştirerek de olsa) yeniden ele alınmaları, bunlarda bir geçerlilik görülmüş olduğunun belirtisidir.

13- Bu konudaki belirlemeler için bkz. A. Mez, *Die Renaisance des Islams*, Heidelberg, C. Winter, 1922, s.449 ve d. Bunlar W. Björkmann tarafından tasnif edilmiştir, *Kapitalentstehung und -anlage im Islam* (s.248, no.1'de sözü edilen makale) s.86, ve d. Abbasi vezirlerinin servetine ilişkin olarak, bkz. D. Sourdel, *Le Vizirat 'abbâside de 749 à 936,* Damas, Institut de Damas, 1959-1960, c.II, s.693 ve d.; VIII. ve IX. yüzyıllarda Basra'daki servetler

için bkz. Ch. Pellat, *Le Millieu basrien et la formation de Gâhiz*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953, s.228.

14- Cl. Cahen, *L'Evolution économique, sociale, culturelle*, vb. (bkz. s.251, no.7), IV, s.10. Bu anlamda, Mez tarafından *Renaissance*, s.358'de verilen örnek, *Kitab al-faraj ba'd aş-şidda*'dan aktarılmıştır, II, s.17. Bir genç adam servetinin %50'sini toprağa yatırıyor ve bunun geliriyle geçiniyor. Kalanın %25'ini kara günler için toprağa gömüp saklıyor, %20'sini ise evine harcıyor ve %5'i ile de bir tecimene komandit ortak oluyor. Ancak, bu genelleştirilebilecek bir (o zamanlara özgü-ÇN) ekonomik planlama örneği değildir.

15- İbn Haldun, ed. Quatremère, De Slane çevirisi, II, s.291 ve d.; Rosenthal çevirisi, II, s.283. ve d.

16- Cl. Cahen, *L'Evolution économique, sociale, culturelle*, vb. (bkz. s.251, n.7), IV, s.3, 8.

17- B. Spuler, *Iran in früh-islamicher Zeit*, Weisbaden, F. Steiner, 1952, s.404-408; bkz. Mez, *Renaissance des Islams*, s.436.

18- Mez, *Renaissance*, s.457; M. Rodinson'un makalesi *Ghidhâ*, *Encyclopédie de l'Islam*'da (Fra. baskı, c.II, 39. kitap, Paris, G.P. Maisonneuve et Leiden, E.J. Brill, 1965, s.1081-1097), s.1087. Bu tip, kapitalizm-öncesi tek türden tarımsal üretim için bkz. M. Rodinson, *De l'archéologie à la sociologie historique, notes méthodologique sur le dernier ouvrage de G. Tchalenko* (*Syria*'da, 38, 1961, s.170-200).

19- W. Hinz, "*Lebensmittelpreise im mittelalterlichen Vorderen Orient*" (*Die Welt des Orients*'de, 2, 1954-1959, s.52-70).

20- Bkz. H. Ritter, *Der Islam*, 7, 1917, s.14, s.54 ve d.

21- Bkz. H. Ritter'in *Der Islam*, 7, 1917, s.29'da ve başka yerlerde anlattığı, istifçilik ve şehre giden kervanların pazara varmadan önce önünü kesip pazarlık yapma gibi gelenekler (ya da ekonomik olgular) konusunda verdiği bilgiler.

22- Ebu Davut, XXII, 49; Tirmidhî, XII, 73; İbn Mâja, XII, 27, Dârimî, XVIII, 13; Ahmet ibn Hanbal, III, 85, 286.

23- Sovyet okul atlasındaki Orta-Çağ'da Avrupa ve Yakın-Doğu'nun ekonomik haritasında bu çok açık görülmektedir: *Atlas istorii srednih vekov*, Moskova, Glavnoe upravlenie geodezii i kartografii pri sovete ministrov SSSR, 1952, harita no:18, s.17-18.

24- S.D. Goitein, "*Artisans en Méditerranée orientale au haut Moyen Age*" (*Annales*'de, 15, 1964, s.847-868).

25- Genellikle, antik yahudi/(ibrani) toplumunda ve Orta-Çağ Batı Avrupa toplumunda yasaklanması haklı görülen bu tüketim ödünçlerinden çok daha başka bir şey söz konusuydu. Zira,

bunlar ekonomik etkinliğe yöneltmiyordu. (Bkz. A. Dumas'nin makalesi "*Intérêt et usure*", *Dictionnaire de droit canonique*'de, c.5, Paris, Letouzey et Ané, 1953, sü.1475-1518'den sü.1475'e kadar. Karşılaştırınız: R. Latouche, *Les Origines de l'économie occidentale (IV.-XI. yüzyıllar)*, Paris, Albin Michel, 1956. s.63 ve d., s.179. ve d. Ödünç alanların verimli girişimlerde bulundukları, alacaklıların da, en azından bir çok durumda, tekrar kullanılmış olduğu izlenimini veren bir sermaye biriktirmelerini sağlayan kapitalistimsi etkinliği geliştiren krediler söz konusudur. Klasik dönem Orta-Çağ müslüman ekonomisinde olduğu kadar, Kureyş'de de bu böyleydi.

26- Özellikle, bkz. *La mecque à la vielle de l'hegire*, s.139 (235) ve d.

27- M. Hamidullah, *Cahiers de l'I.S.E.A.*, ek no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.35.

28- J. Schacht, *Das Kitâb al-hiial wal-mahârig des Abû Bakr Ahmad... al-Hassâf*, Dissertation, Hannover, H. Lafaire, 1923 (coll. Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik, H.4); *Das Kitâb al-hiial filfiqh (Buch der Rechtskniffe)*, Hannover, H. Lafaire, 1924 (aynı koleksiyon, H.5); *Das Kitâb al-maharig fil-hijal des Muhammad ibn al-Hasan as-Saibânî*, Leipzig. J.C. Hinrichs, 1930 (aynı dizi, H.8)

29- Tüm bunlara ilişkin olarak, bkz. J. Schacht, sözü edilen makale (s.255, n.12) ve D. Santillana, *Instituzioni*, c.II, s.392-397. Karşılaştırınız: J.Kohler, *Moderne Rechtsfragen bei islamitischen Juristen*, Würzburg, 1885, s.5-8.

30- H. Denzinger, *Enchridion symbolorum*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1947, paragraf 1190. Arapça *bay' mokhatara* -riskli satış- sözcüğünden gelme olan bu sözcük İspanyolca'da halen kullanılmaktadır, *mohatra*, Portekizce karşılığı olan *mofatra* gibi, "hile, aldatmaca" anlamına gelir.

31- Değiştokuş edilen nesneler tür bakımından aynı fakat ağırlıkça farklı olsaydı tefecilik söz konusu olurdu. Bu, *ribâ*'nın klasik tanımlarından biridir. Örneğin, iki ölçek buğday verilip karşılığında üç ölçek buğday alınır.

32- Bu işleme değiştokuş gözüyle bakılsaydı, yasaklanırdı; fakat, bunlar, örneğin, bağış olarak görüldüğünde herşey değişmektedir.

33- Necmeddin Ebu l-Kasım Cafer ibn Mohammed al-Hillî (ölümü 676 ya da 726'da) *Kitâb şarâi al-Islam*, Kalküta, 1839, s.170 (çev. A.Querry, *Droit musulman, Recueil de lois concernant les musulmans schyites*, Paris, Impr. nationale, 1871-1872, c.408, paragraf 371.

34- *AGE*, s.408, n.3.

35- L. Massignon, "*L'influence de l'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives*" (*Bulletin d'études orientales*'de, 1, 1931, s.3-12, yeni basımı L. Massignon, *Opera Minora*, c.1, Beyrut, Dar al-Maaref, Liban, 1963, s.241-249). L. Massignon sık sık bu görüşe dönmüştür. O, bu görüşe, geniş ölçüde W. Sombart'ın, yahudilerin Batı kapitalizminin gelişimindeki rolünü işlediği yapıtını okuduktan sonra yöneltmiştir. Bkz. A. Mez, *Renaissance*, s.449.

36- Topluluklar içi yasaklamalar, genellikle, topluluklar arasında geçerli değildir.

37- *Gâhiz, Le livre des avares*, fr. çev. Ch. Pellat, Paris, G.P. Maisonneuve, 1951, s.150, 197-205 (arapça metnin çeşitli baskılarına göndermeler için, s.362 ve 363 deki tablolara bkz.), bkz. Ch. Pellat, *Le Millieu basrien et la formation de Gâhiz*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953, s.234.

38- H.R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zîrîdes, X.-XII. siècles*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962, 2.kitap, c.II, s.653-656.

39- Bkz. G.M.Wickens, "*The sa'âdatnâmeh attributed to Nâsir-i Khusrau*" (*The Islamic Quartely*'de, 2, 1955, s.117-132, 206-221), s.208 (XXI. bölüm).

40- R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII. siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962 (coll. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéolologie d'Istanbul, XII), s.112, 173, 175.

41- *Voyage du chevqlier Chardin en Perse et autre lieux de l'Orient...*, yeni basımı L. Langlés, c.VI, Paris, Le Normant, 1811, s.121 ve d. 42- R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat*, Casablanca, Société marocain de librairie et d'édition, 1949, s.288.

43- *AGE*, s.450, Dışişleri Bakanlığı ve Ticaret Odası tarafından yayınlanan *Diplomatic and Consular Reports,* no.1476, Londra, 1893, s.27'den iktibas edilmiştir.

44- *AGE*, s.448-450, E. Michaux-Bellaire, "*L'Usure*" (*Archives marocaines*'de, 27, 1927, s.313-334) s.319-322'den iktibas edilmiştir.

45- C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the latter part of the 19th century*, ing. çev. Leyden, Brill et London, Luzac, 1931, s.4, 30.

46- Rastgele örnekler veriyorum: Suriye ve Lübnan için, J. Weulersse, *Paysans de Syrie et du Proche-orient*, Paris, Gallimard, 1946, s.125, 196. Mısır için, H. Habib-Ayrout, *Fellahs*, Kahire, ed. Horus, 1942, s.68. (*Moeurs et coutumes des fellahs*, Paris, Payot, 1938, s.84); J.Besançon, *L'Homme et le Nil*, Paris, Gallimard, 1957 (coll. Géographie humaine, 28), s.266; *L'Egypte Indépendant*, Paris, P. Hartmann, 1938, s.304 ve XVIII. yy sonu için, M.P.S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Egypte,* Paris, Impr. royale, 1822, s.87, 95, 136 = *Description de l'Egypte*, c.VI, *Etat moderne*, c.II, I. kısım, Paris, Impr. impérial, 1813, s.577, 585, 626; 2. baskı, c.XVII, 1824, s.173, 190, 270. Irak için, S.M. Salim, *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta*, Londra, The Athlone Press, 1962, s.130 ve d, *Al-Tshabâyish*, Bağdat, Ar-Rabita Press, 1956-1957, Londra, Atlantic Book Publishing Co. (ya da New York, Praeger), 1958, s.109. Fas için, bkz. Budgett Meakin, *The Moors*, Londra, S.Sonenschein, 1902, s.169 ve d;

E.Michaux-Bellaire, "*L'Usure*" (*Archives marocaines*'de, 27, 1927, s.313-334); R. Hoffherr ve R. Moris, *Revenus et Niveaux de vie indigènes au Maroc*, Paris, Sirey, 1934, s.207 ve d. Cezayir için, M. Gaffiot, "*L'Usure dans l'Afrique du Nord*" (*Outre-Mer*'de, 7, 1935, s.3-26) çok ayrıntı verir ve daha eski literatüre göndermeler yapar; yine aynı yazarın makalesine bkz. "*La Répression de l'usure en Algérie*" (yukarıdaki referansta, s.265, n.50) ve öğrencisi E.L.A. Maissiat'nın tezi, *l'Usure en Algérie*, Cezayir, impr. Minerva, 1937 (Université d'Alger, Faculté de droit). Kabylie için, bkz. J.-J. Rager, Les *Musulmans algériens en France et dans les pays islamique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1950 (coll. Publications de la faculté des Lettres, Cezayir, 2.seri, c.17), s.147 ve Mouloud Feraoun'un romanı *La Terre et le Sang*, Paris, Seuil, 1953 (coll. Méditerranée) s.107. Tunus için, bkz. René Weill, *Du prêt à intérêt proprement dit et sur gage en Tunisie*, (Hukuk tezi, Paris, 1902); Ch. Saint-Paul, *La Lutte contre l'usure en Tunisie* (hukuk tezi, Aix, 1914); P. Sebag, *La Tunisie, essai de monographie*, Paris, Ed. Sociales, 1951, s.106 (resmi bir rapora göre, Tunus "*her an tefecilik yapılan bir ülkedir*"). Arabistan için, bkz. Ch.M. Doughty, *Arabia Deserta*, Londra, Cambridge University Press, 1888, II, s.355, 388, 412 ve yukarıda s.58. Türkiye için, bkz. A.F. Miller, *Otsherski noveyshey istorii Turcii*, Moskova-Leningrad, izd. Akademii nauk SSSC, 1948, s.164 ve d. İran için, H. Curapçi, *Structure économique de l'Iran*, Genève, Droz, 1955 (coll. Etudes d'histoires économique, politique et sociale, XI), s.20, 134; A.K.S. Lambton, *Landlord and Peasants in Persia*, Londra, Oxford University Press, 1953, s.380; Nikki R. Keddie, *Historical obstacles to agrarian changes in Iran*, Claremont, Calif., Society for Oriental Studies, Claremont Graduate School, 1960, (coll. Claremont Asian Studies, No.8), s.5, 15. Afganistan için, bkz. D.N. Wilber, *Afghanistan*, New Haven, HRAF Press, 1962, s.226-262. Sovyet Türkistan'ı için, bkz. A. Woeikof, *Le Turkestan russe*, Paris, A. Colin, 1914 ve d. ve Sadriddin Ayini'nin *Le Mort de l'usurier* adlı hikayesi, fr. çeviri (rusçadan), Paris, Editeurs français réunis, 1957 (derlemeye adını veren, 1917'den önce yaşamış buharalı tefecinin portresi s.50-160). C.H. Becker'in belirttiğine göre, (*Islamstudien*,

I, s.63), Doğu Afrika'daki eski Alman sömürgelerindeki en hızlı tefeciler araplar ile hintli müslümanlardı. Resmi kredi kurumlarından aldıkları kredileri daha yüksek faizle köylülere ödünç veren tefeciler konusunda bkz. örneğin, J. Weulersse, s.125, A. Woeikof ve P. Sebag belirtilen sayfalarda; aynı şekilde E. Antonin, *Le crédit et la banque en Egypte*, Dissertation..., Lausanne, impr. G. Valey-Burnier, 1927, s.72. Tarımcılara fahiş faizle ödünç verilmesinin (genellikle toprak sahibi tarafından) yaygınlığı konusuna ilişkin olarak, bkz. D. Warriner, *Land and Poverty in the Middle East*, London, Royal Institue of International Affairs, 1948, s.135.

47- Maurice Gaffiot, "*L'Usure dans l'Afrique du Nord*" (*Outre-Mer*'de, 7, 1935, s.3-26), s.9 ve 18.

48- E. Michaux-Bellaire, "*L'Usure*" (*Archives marocaines*'de, 27, 1927, s.313-334), s.313.

49- *AGE*, s.237.

50- Sözkonusu kararname maddeleri ile ilgili bir açıklama olarak İçişleri Bakanı (R. Salengro) ve Adalet Bakanının (M. Rucart) imzalarıyla fransız Cumhurbaşkanına sunulan rapor (*Resmi gazete*, 18 Temmuz 1936, p.7477). Bkz. Maurice Gaffiot, "*La Répression de l'usure en Algérie*", *Kuzey Afrika Bilim Adamları Derneği Federasyonu Üçüncü Kongresi, Constantine, 30 Mart-1 Nisan 1937*, cilt I (=Revue africaine, 81, no.372-373, 3.-4. trimestr 1937), s.99-125.

51- Benali Fekar, *L'Usure en droit musulman et ses conséquences pratiques*, Paris, A. Rousseau, 1908, s.10, 12.

52- İsrail'de ve hristiyanlıkta, faizle ödünç vermenin yasaklanmasına ilişkin olarak kayda değer bir yazının varlığı söz konusudur. Bu bağlamda, bkz. *Dictionnaire de théologie catholique*'de, üç bölümlük "*Usure*" başlıklı büyük makaledeki sentez, c.XV, 2.kısım, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col.2316-2336, A. Bernard tarafından yazılmıştır, (tefeciliğe ilişkin Kilise doktrini ile birlikte, İncillerdeki, yunanlılardaki, latinlerdeki, bizanstaki ve yukarı Orta-Çağ Batısındaki olgulara ilişkin bir sunu için, bkz. kolleksiyon no.2316-2336), G. Le Bras (12-15. yüzyıl, klasik

dönemindeki tefeciliğe ilişkin Kilise öğretisi konusunda güzel bir sentetik sunu, kolleksiyon no.2336-2372), ve H. du Passage (16. yüzyıldan sonraki katolik öğretisine ilişkin olarak, kolleksiyon no.2372-2390).

53- *AGE*, kolleksiyon no 2360.

54- Bkz. m. Hamidullah, *Cahier de l'I.S.E.A.*'de, ek no.120 seri V, no. 3), Aralık 1961, s.35, *Abd al-Hayy al-Kattâni*'den aktarılmıştır.

55- Leon l'Africain, *Description de L'Afrique*, ed. Schefer, Paris, 1896, I, 119; fra. çev. A. Epaulard, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1956, c.II, s.64.

56- Bkz. R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940-1947, c.II, s.248. Bu bilgili yazar savunduğu, *ribâ*'nın yasaklanmasının "kapitalizmin atılım yapmasını engellediği" şeklindeki görüşünden vazgeçmiş gibidir. (*AGE*, s.246); bkz. *L'Evolution économique, sociale et culturelle des pays d'Islam s'est-elle montrée défavorable à la formation d'un capitalisme de type occidentale?* konferansı metnindeki ifadesi, Paris, I, s.8-10 (ve bu yapıtın I.Bölüm, 7 nolu dipnotu).

57- K. Marx, *Das Kapital*, 3.C. bölüm 46 ve 47, paragraf 4, ed. Berlin, Dietz, 1953, s.822, ve d., 847 ve d.; *Le Capital*, c.XIV, çev. C. Cohen-Solal ve G. Badia, Paris, Ed. Sociales, 1960, s. 156 ve d. 177 ve d.

58- *AGE*, s. 852; fr. çev., s.180.

59- Bkz. örneğin C.H. Becker, *Islamstudien*, I, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1924, s. 186, 270. *Jahiz*'in konuyla ilişkili metni ünlüdür, bkz. Ch. Pellat çevirisindeki bölüm (yukarıdaki kaynak, s.264, no.37), s.116 ve d.

60- bkz. J. Hochfeld, *Studia...* (I. Bölüm 10 nolu dipnotta zikredilen eser), s.170; A. Mandel, *Traité d'économie marxiste*, Paris, Julliard, 1962, c.I, s.75-79.

61- S.D. Goitein, "*Artisans en Méditerranée orientale au haut Moyen Age*" (*Annales*'de, 15, 1964, s.847-868).

62- Gardêzi, *kitâp zayn al-akbâr*, ed. M. Nazım, Berlin, 1928, s.10, B.Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*'den iktibas edilmiştir, Wiesbaden, F. Steiner, 1952, s.411, 511.

63- Mâzârî, H.R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zîrîdes*'den iktibas edilmiştir, II, s.639.

64- Bkz. A. Grohmann, "*Tirâz*" adlı makalesi, *Encyclopedie de l'Islam*'da (fra. bask. c.IV, Paris, Klincksieck et Leyde, Brill, 1934, s.825-834) s.829 ve d.

65- Göndermeler için, bkz. Mez, *Renaissance*, s.419.

66- Bkz. özellikle, B Lewis, "*The Islamic Guilds*" (*Economic History Review*'da, 8, 1937, 20-37); H.A. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West*, I. cilt, 1. kısım, Londra, Oxford University Press, 1950, s.281 ve d. R. Matran, *La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses succeseurs*, Paris, Hachette, 1965, s.119-133. Bu yapıtta (adeta) canlı bir tablo oluşturulmuştur.

67- R. Matran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII. siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962 (Col. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, c.XII), s.355, 412.

68- Chabrol, *Description de l'Egypte, Etat moderne*, c.II, 2. kısım, Paris, Impr. nationale, 1822, s.365, 516 = 2. baskı, c.XVIII, 1. kısım, Paris, Panckoucke, 1826, s.10, 323 ve d.; bkz. F.M. Acamba, *Otsherki po istorii arabskih stran*, Moskova, 1959, s.6.

69- M.P.S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Egypte*, Paris, Imp. royale, 1822, s.102. = *Description de l'Egypte, Etat moderne*, c.II, 1. kısım, Paris, Impr. impériale, 1813, s.592; 2. baskı, c.XVII, Paris, Panckoucke, 1824, s.203.

70- Girard, *AGE*, s.96, 120, 220 = *Descr. de L'Egypte...*, *AGE*, s.586, 610, 710; 2. baskı, c.XVII, s.190, 238 ve d., 435 ve d.

71- Girard, *AGE*, s.105 ve d. = *Descr. de L'Egypte*, *AGE*, s.595 ve d.; 2. baskı, c.XVII, Paris, 1824, s.209 ve d. Bkz. F.M. Acamba, *AGE*, s.10.

72- Tecim kuramcısı Cafer İbn Ali, mal edinme tarzlarını üç kategoriye ayrımlar. Devletin ve canilerin yaptığı gibi zor kullanma yoluyla, zenaatçıların, serbest meslek sahiplerinin ve tecimenlerin yaptıkları gibi zanaat yoluyla, tecim yoluyla ve karmaşık yöntemlerle. Gücün ve sanatın karışımı olarak nitelenen bu son kategoriye, otoriter önlemlerle yürütülen Devlet tecimi ile, pazar fiyatlarını yoksulların zararına olarak ayarlayan büyük kapitalistlerin yaptıkları tecim de girer (Ritter'e göre, *Der Islam*'da, 7, 1917, s.6). Devlet sektörü için, bkz. W. Björkmann, *Kapitalentsehung*... (I. bölüm, 1 nolu dipnotta belirtilen makale), s.93.

73- D.S. Goitein, 6 nolu dipnotta adı geçen makalesi. Cafer Ibn Ali ad-Dimişki'nin, pekçok kez sözü edilmiş olan ve 11. ya da 12. yüzyılda yazılmış olduğu zannedilen, tecim el-kitabında karakteristik bir biçimde stokçu tecimenlere, ülkelerindeki Devletin güçlü ya da zayıf, dürüst ya da tiran oluşuna göre nasıl davranacakları konusunda öğütler verilmektedir. Örneğin, söz konusu yönetim güçlü ve tiran ise, tecimini belli etmeden yapmalıdır, yönetimin dürüst ve zayıf olması durumunda sadece saklaması kolay olan hafif (ya da, küçük) metaları elde bulundurması (ve satması) gerekir, yönetimin zayıf ve tiran olması durumunda ise en kısa zamanda kaçmak yapılacak şeylerin en iyisidir (H. Ritter, *Der Islam*'da, 7, 1917, s.15).

74- Bkz. Rodinson, yukarıda bu yapıtın 3. bölüm, 8 nolu dipnotunda adı geçen makaleden, s.79.

75- Bkz. M. Rodinson, "*De l'archéologie à la sociologie historique, notes méthodologiques sur le dernier ouvrage de G. Tchalenko*" (Arkeolojiden tarih sosyolojisine, G. Çalenko'nun son yapıtı üzerine yöntembilimsel notlar), (*Syria*'da 38, 1961, 170-200), s.195 ve d.

76- Bkz. E. Mandel, *Traité d'économie marxiste*, Paris, R. Julliard, 1962, I, s.109-152; *The transition from Feudalism to Capitalisme*, P.M. Sweezy, H.K. Takahashi, M. Dobb, R. Hilton, Chr. Hill, Londra, Fore Publications, (1950-1953 yıllarında *Science and Society*'de çıkmış olan makalelerin biraraya getirilmişi).

77- *Manuel d'économie politique* (1955'teki 2. basıma uygun metin), Paris, Ed. Sociales, 1956, s.54.

78- A. Belyaev, *Cahier d'histoire mondiale*, 4, 1957-1958, s.233. S.D. Goitein'ın yanıtı bir sonraki sayfadadır.

79- Kavramın tarihçesi için, bkz. R. Boutruche, *Seigneurie et féodalité*, I; *Le Premier Age des liens d'homme à homme*, Paris, Aubier, 1959, (Collection Historique), s.11 ve d.

80- Örneğin çok büyük tarihçi olup, söz konusu yakıştırmayı hak etmeyen, ancak Marx'ın, sermayenin gelişimi, kapitalist üretim biçimi ve kapitalist sosyo-ekonomik formasyonu arasında (en azından üstü kapalı olarak, ancak yine de bozucu olabilecek bir "terimler dizinindeki karasızlık, değişkenlik" ile yapmış olduğu ayrımı anlamayan G. Lefebvre'in "Gözlemler"i (*"Observations"*) ile (65 nolu *La Pensée*'de, Ocak-Şubat 1956, s.22-25) karşılaştırınız. R. Boutrouche, Marx'ın düşüncesindeki, "feodal" formasyon ile, temelinde, ekonomik sistem arasındaki ayrılık sorununu iyi görüyor, ancak bunu pek açık biçimde sunamıyor. (*AGE*, s.18)

81- K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, s.375-413. E.J. Hobsbawn'ın mükemmel bir girişi ile ingilizce çevirisi: K. Marx, *Precapitalist economic formation*, Londra, Lawrence and Wishart, 1964.

82- *AGE*, s.409, 1. 25; 390, 1. 24.

83- Bkz. Claude Cohen'in değerli ve yetkin yazısı *"Réflexions sur l'usage du mot 'feodalité'"* (*Recherches internationales à la lumière du marxisme*'de, no.37, 1963, s.203-214).

84- *Grundrisse*, s.377, 1. 11.

85- M. Godelier, *"La Notion de 'mode de production asiatique' et les schémas marxistes d'évolution des sociétés"*, Paris, 1964, teksir edilmiş 43 sayfa (Coll. Les Cahiers du centre d'études et de recherches marxiste), *"La Notion de 'mode de production asiatique'"*de özetlenenler (*Temps modernes*'de, c.XX, no.228, Mayıs 1965, s.2002-2007). J. Chesneaux'nun eleştirisi, bkz. *"La Mode de production asiatique; quelques perspectives de recherche"* (*La Pensée*'de, no.114, Nisan 1964, s.33-55) ve P. Vidal-Naquelin K. A. Wittfogel'in çevirisine yazdığı giriş metninde *Le Despotisme*

oriental, Paris, ed. de Minuit, 1964 (coll. Argument 23), biraz farklı bir metin olarak, bkz. P. Vidal-Naquet, "*Histoire et idéologie, Karl Wittfogel et le concept de 'mode de production assiatique'*" (*Annales*'de, Economies, Sociétés, Civilisations, 1964, s.531-549).

86- Birçok marksistin tersine Marx mülkiyet (Eigentum) ile tasarrufa sahip olmayı (Besitzung) birbirinden tümüyle ayrı görmektedir. Onun mülkiyete ilişkin görüşünü, Roma ve Batı hukukundaki mülkiyet kavramı çok etkilemiştir. Doğu tipi bir toplulukta, birey "sadece belirli (özel) bir parçanın sahibidir"; "mülkiyetin herhangi bir kısmı ancak topluluğun bir üyesi olduğu için ona aittir, yoksa salt onun kendisinin değildir"; "demek ki, bu birey sadece tasarruf edendir. Burada söz konusu olan sadece kamu mülkiyeti ve özel tasarruftur" (*Grundrisse*, 380, 1, 27-33) Doğal olarak, çoğu etnografların yaptığı gibi, "mülkiyet"e Roma hukukundakinden çok daha geniş bir anlam verilirse, bu "özel tasarruf" mülkiyet olarak kabul edilebilir. "Tasarruf" veraset yoluyla gelebildiğine ve söz konusu kollektif mülkiyet de, esas olarak, toprak mülkiyeti olduğuna göre, her özel temellükün kime ait olduğu bilinemez diye, burada "ilkel komünizm"den söz edilemez: "bu dolaylılaşmış mülkiyet bireyin sadece tasarruf ettiği ve özel toprak mülkiyetinin bulunmadığı kamu mülkiyeti olarak görünür" (*AGE*, s.385, 1. 30-33). Engels'in "*Ailenin Kökeni*" adlı yapıtına ilişkin "Stalinci" makalemde bu ayırımlar üzerinde durmuştum (*La Pensée*'de, no.66, Mart-Nisan 1956, s.13-15). Bu makalede adı geçenlere ve "ilkel komünizm" hayaletine karşı şu son zamanlarda daha sistemli saldırılarda bulunanlara bir yanıttır bu. Örneğin, bkz. W. Nippold, *Die Anfänge des Eigentums bei den Naturvölkern und die Entstehung des Pivateigentums*, 's Gravenhage, Mouton, 1954.

87- *Grundrisse*, s.397, 1. 1-3.

88- *AGE*, s.385, 1. 43'den 386'ya kadar, 1. 10.

89- *AGE*, s.390, 1. 25 ve d.

90- *AGE*, s.395, 1. 1-6.

91- Burada, ilkel tarımcılar olup savaşmadan edemeyen Papua'ları örnek vereceğim. Ancak, yenik düşeni hiçbir zaman kendilerine köle edip, sömürmezlerdi. Papulular için şöyle söylenebilir,

"Onlara göre, sahipsiz toprak diye bir şey düşünülemezdi". (G. Landtman, *The origin of the inequality of the social classe*, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1938, s.6); yine bkz. aynı yazarın, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, Londra, Macmillan, 1917, bl.x ve xıı; R.M. Berndt, "*New Guinea, The Central Highlands*" (=*American Anthropologist*, cilt 66, nr.4, 2. kısım, Ağustos 1964), s.183-203; L. Pospisil, *The Kapauku Papuans of West New Guinea*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1964, s.44, 49, 55 ve d. vb. 92- Özellikle, bkz. R. Boutruche, yukarıda 79 nolu dipnotta adı geçen yapıt.

93- Örneğin, R. Thurnwald'in sınıflandırma denemeleri, *Economics in Primitive Communities*, Londra, Oxford University Press, 1932; fra. çev. *L'Economie pirmitive*, Paris, Payot, 1937.

94- Bkz. R. Brunschvig, makalesi *'Abd...* (*Encyclopédie de L'Islam*, c.I, fra. baskı, Leyde, Brill et Paris, M. Besson, 1960, s.25-41), s.34. 95- Bu konudaki en iyi sentez Claude Cohen'inkidir, "*Contribution à l'histoire de l'iqtâ*" (*Annales*'de, Economies, Sociétés, Civilisations, 8, 1953, s.25-52).

96- Örneğin, Doğu kapitalizminin kökenleri konusunda sovyet tarihçilerinden, L.B. Alaev'in tutumu (*O genezise kapitalizma v stranah Vostoka (XV.-XIX. vv.) materiali obsujdeniya*'da, Moskova, *izdatelstvo vostotshnoy literaturi*, 1962, s.396, ve İ.M. Smilyanska'nın arap ülkeleriyle ilişkili tutumu (*AGE*, s.409).

97- K. Marx, *Grundrisse*, s.396, 1. 32 ve d.

98- *AGE*, s.396.

99- *AGE*, s. 409.

100- Kuşkusuz, El azhar üniversitesinden Zaydan Abu l-makârim'i en safdiller arasında saymak gerekir, *Binâ al-iktisad fi l-İslam* (İslamlıkta ekonomik yapı, Kahire, dâr al-oroûba, 1959) adlı yapıtında (s.4) Türk egemenliğinin, daha sonra da sömürgeciliğin neden olduğu "durgunluk"tan önce, müslüman arap toplumunun

Fıkıh'a göre çok iyi yönetildiğini söyler. Türkler bu görüşte değildirler.

101- *Min ta'rîkh al-harakât al-fikriyya fî l-İslam, I. min ta'rîkh al-harakât al-ijtimâ'iyya* (İslamiyette ideolojik hareketler tarihi, I. Toplumsal hareketler tarihi, Kudüs, impr. Bayt al-maqdis, 1928) adlı kitapta Bendelî Jawzî; *Musul'manskoe sektantstvo* (Moskova, izd. vostotshnoy literaturï, 1957, Akademiya nauk SSSC, Institut vostokovedeniya) adlı yapıtta da E.A.Belyaev gibi marksistler bazı abartmalara rağmen bunu, yadsınması olanaksız olgulara dayanarak geliştirmişlerdir. İsmaililerin sosyal eğilimlerine ilişkin olarak, bkz. örneğin, B. Levi'in kısa metimlemeleri, *The Arabs in History*, Londra, Hutchinson, 1964, 107 ve d., fra. çev. (oldukça kötü) *Les Arabes dans l'histoire*, Neuchâtel, La Baconnière, 1958, s.98, ve d.

102- Hamidullah'a göre (*Cahiers de L'I.S.E.A.*, ek no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.28) Kuran'da mirasla ilgili hükümler, vasiyet özgürlüğünü kısıtladığı ve mirasın belirli paylara göre, isim belirtilerek akrabalar arasında paylaşılmasını gerekli gördüğü için, servetin aynı ellerde birikmesini önleyecektir. Gerçekte, (doğuracağı ekonomik sonuçları gözönünde tutmaksızın, sadece bir tüze görüşünden esinlenen) bu hükümler, servetlerin oluşmasıını değil, intikalini önleyebiliyordu. Klasik dönemde işletmeler (girişimler) özellikle aile girişimleri oldukları için, aile reisinin (babanın) mallarının ailenin üyeleri arasında paylaşılması, aile şirketinin belirli bir servet biriktirmesini önlemiyordu. En kötü durumda, bir paylaşımda ortaya çıkabilecek haksızlıklar, miras sahipleri arasında yapılacak özverilerle giderilebiliyordu. Öte yandan, klasik islam, tümüyle hayâlî bir hayır yapmak maskesi altında, bir serveti yasal olarak elde etmeyi olası kılan vakıf formülünü ortaya çıkarmıştı (bkz. örneğin G. Baer, *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950*, Londra, Oxford University Press, 1962, s.115, 163 ve d.). Nihayet, çoğu bölgelerde ve çoğu durumlarda, Orta-Çağ Avrupasında da vasiyet özgürlüğünün çok sınırlı olduğunu unutmamak gerekir.

IV. BÖLÜM

1- *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (I. Bölüm, 19. dipnot), s.15; fra. çev. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, s.29.

2- Özellikle, bkz. M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, 270, 289 ve d., 300 ve d.

3- R.H. Tawney tarafından *Die protestantische Ethik*'in (New York, Ch. Scribner, 1958) ingilizce çevirisine yazdığı giriş bölümünde (s.4, no.1) göreli olarak, yeni bir bibliyografya sunulmuştur. Bkz. daha yeni olarak *The Reformation, Material or spiritual?* ed. Lewis W. Spitz, Boston, D.C. Heath, 1962, (coll. Problems in European Civilization) ve Herbert Lüthy'nin makalelerinin derlemesinin birinci bölümünün tamamı, *Le passé présent* Monaco, ed. Rocher, 1965 (coll. Preuves)

4- Bkz. R. Blacher'in çevirisi (*Le Coran*, çeviri, Paris, G.P. Maisonneuve, sonra Besson ve Chantemerle, 1949-1950, 3.cilt; *Le Coran (al-Qor'ân)*, Paris, Besson, 1957 (tek cilt), endekste *Preuves* ayeti maddesinde. Özellikle 6 : 57; 40 : 29/28 ve 98. sure *al-bayyina* ("kanıt"). Yine, bkz. Blachere tarafından ("durugörüye çağrılar") ve Kazimirski tarafından ("apaçık deliller") adıyla çevirisi yapılmış olan *baçâ'ir* çevirileri. Karşılaştırınız, A. Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, Leipzig, W. Drugulin, 1898, s.80-81.

5- Bkz. H. Grimme, Mohammed (Bölüm II, no.32), c.II, s.71 ve d.; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1957 (coll. L'Evolution de l'humanité, 36), s.330 ve d.; O. Pautz, *Muhammeds Lehre...*, s.122.

6- Kuran ideolojisine göre islam her zaman var olmuştur. Adem'den bu yana tüm gerçek peygamberler ve onlara kulak verenler hep müslümanlardır.

7- Aynı anlamda, bkz. 10 : 42/41

8- Örneğin, bkz. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s.322 ve d.

9- Sözcüğün anlamına ilişkin olarak, bkz. Pauts, Muhammeds Lehre, s.93 ve d.

10- "*Caractéristique de Mahomet d'après le Qoran*" (*Recherches de science religieuse*'de, 20, 1930, s.416-438) s.430. Açıklamalarımın tümü Y. Mubarac'in itirazını yanıtlamaya yöneliktir. (*Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958, s.111, n.1). Bu yazar, Muhammed'i açıkça (ve belirli bir anlamda) hristiyanlaştırmaktadır. Söz ettiği paulinien (St.Paul İncilindeki) metinler (Romalılar, 1 : 19/20) muhammedçi kavrayışlarla kıyaslanabilir, fakat çok daha imancı bir bağlamdan ayrımlanamaz.

11- Bkz. Grimme, *Mohammed*, II, s.105.

12- Bkz. Pautz, *Muhammeds Lehre*, s.80 ve d.

13- Bkz. C.C. Torrey, *The Commercial-theological terms in the Koran* (Strasbourg tezi), Leyden, E.J. Brill, 1892, IV, 51 s.

14- *AGE*, s.48.

15- M. Gaudefroy-Demombynes, "*Le Sens du substantif gayb dans le Coran*" (*Mélanges Louis Massignon*'da, II, Beyrut, Institut français de Damas, 1957, s.245-250).

16- H. Grimme, Mohammed, II, s.119.

17- Bkz. H. Ringgren, "*The Conception of faith in the Koran*" (*Oriens*'de, 4, 1951, 1-20), s.15 ve d.

18- Pekçok kez anlatılmıştır; örneğin, M. Rodinson, *Mahomet*, Paris, Clup français du Livre, 1961, s.73 ve d.

19- Her ne denli bilgin çevrelerin aşırı ar duygusuyla bağdaşmayacaksa da, bu hadisi burada aktarıyorum, zira bunu koyu dindar olan Tabari söylemektedir. Hadis, peygamberin ilk karısı ile, onun peygamberliğine ilk inanan kişi ile, ilişkilidir. Hatice, Allah'ın ona lütfettiği peygamberlik yetisinin gerçekliğini sınamak için, "Seninle görüşen yoldaşın sana geldiğinde beni (onun varlığından) haberdar eder misin diye sordu Allahın Elçisi, olur dedi. Hatice, o halde, geldiğinde onu bana bildir dedi. Sonra, Cebrail her zamanki gibi onu görmeye geldi. O zaman Allahın elçisi, işte Cebrail geldi dedi. Hatice, kalk öyleyse ve sol kalçama otur dedi. Allahın Elçisi kalktı ve sol kalçasına oturdu. Hatice onu görüyor musun dedi, Allahın Elçisi evet dedi. Hatice, şimdi biraz kımılda ve sağ kalçama otur dedi. Peygamber kımıldadı ve

onun sağ kalçasına oturdu, O, Cebraili görüyor musun dedi, Allahın Elçisi evet dedi; Hatice kucağıma otur dedi; Peygamber onun kucağına oturdu. Hatice, onu görüyor musun dedi, Allahın Elçisi evet dedi. O zaman Hatice soyundu, Allahın Elçisi kucağına oturdu. Hatice, şimdi onu görüyor musun dedi. Allahın Elçisi, Hayır dedi. Sevin dedi, ona, Hatice. Allaha hamdolsun, bu şeytan değil, bir melek dedi." (*Annales*, ed. M.J. de Goeje, vb., Leyde Brill, 1879-1901, c.3, (1881-1882), s.1152; ed. Le Caire, 1357-1358/1939, c.II, s.50).

20- Bkz. Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958, s.108-118. "*Bilan des études mohammadiennes*" adlı yazımda, (*Revues historique*'de, c.229, fas.465, Ocak-Mart 1963, s.169-220) s.215, n.1'de "etkiler" konusunda bu yazarı eleştirirken, konuyu derinlemesine incelememiştim, bu nedenle de onun teziyle Tevrat ve Kuran'da İbrahim Peygamber hakkında öne sürülen görüş arasında bir nitelik farkı olduğunu zannetmiştim. Fakat, daha yakından bakıldığında pek büyük bir farklılık görülmeyeceğini zannediyorum. Yine de, söz konusu İbrani mektuplarının -İncil mantalitesinden yeterince farklı olan- bir yunan mantalitesini içerdiklerini vurgulamak gerekir. Karşılaştırınız, J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, Beauchesne, 1935, II, 48-52.

21- G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, c.I, 2. baskı. München, Kaiser, 1958, s.61 ve d, 422 ve d.; fra. çev. *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Cenevre, Labor et Fides, 1963, s.55 ve d., 367 ve d.

22- *AGE*, s.442; fra. çev. s.384.

23- Daha sonraki yapıtlarda "inanmak" ve "iman" sözcüklerine sık sık rastlanılır. Bkz. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, c.II, s.48, n.3.

24- Bkz. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, c.I, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1956, s.19.

25- *AGE*, s.97 ve d.

26- Uygun biçimde biraraya getirilmiş göndermeler için, bkz. *Vocabulaire de théologie biblique*, X. Léon-Dufour ve diğerlerinin

yönetiminde yayınlanmıştır, Paris, Ed. du Cerf, s.1002 a (s.v. *scandale*).

27- Cl Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Ed. Cerf, 1953 (coll. Lectio Divina, 12), s.118 ve d.

28- *De praescriptione haereticorum* (VII, 6, 9, 11-13) ed. ve çev. P. de Labriolle, Paris, A. Picard, 1907, s.16-19 (bu çeviriyi biraz değiştiriyorum).

29- *De carne Christi*, 5; cf. H.A. Wolfson, *The Philosophy...*, I, s.103, 124.

30- Bkz. Wolfson, *AGE*, s.127 ve d.

31- T. Andrae, *Der Ursprung des Islam und das Christentum,* Uppsala-Stockholm, Almquist et Wiksell, 1926, s.123 ve d., fra. çev. *Les Origines de l'Islam et le Christianisme,* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955 (coll. Initiation à l'Islam, 8), s.130 ve d.

32- Bkz. H. Ringgren, *The Conception of faith in the Koran* (*Oriens*'de, 4, 1951, s.1-20), s.12 ve d. Ancak, bu kavrayışa Philon'da da rastlanılır. Bkz. J. Daniléou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, A. Fayard, 1958, s.148.

33- Bkz. R. Roques, *Structures théologiques, de la Gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, P.U.F., 1962 (coll. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes etudes, Sciences religieuses, 72), s.144. Örneğin *De divinis nominibus*, II, 9 (648 B)'de "öğrenilmeyen, ancak, gizemli bir biçimde yaşanılan bu birlik ve imandan söz edilir. (*Oeuvres complètes*, du Pseudo-Denys l'Aréopagite, çev. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, s.86).

34- Wolfson, *AGE*, s.140.

35- Bugünkü katolik ilahiyatının iyi bir özetlenimi için bkz. L.Gardet ve M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée,* Paris, Aubier, 1948 (coll. Etudes de philosophie médiévale, 37), s.330, 345 ve d.

36- Bkz. R. Roques, *AGE*, s.246, 288.

37- "İman yaratıklardan Tanrıya yönelerek, Tanrının görünmez niteliklerini doğal ustan daha güçlü olarak idrak eder." (*Summa theolgiae*, II, 2 qu. 2, madde 3 (1216) in fine, Alba et Roma, ed.

Paulinae, 1962, s.1102 *b*, çev. R. Bernard, *La foi*, c.I, Paris, Desclée, 1941, s.87).

38- "Örneğin, insansal (ya da, kaba maddesel-ÇN) kanıtlar getirilmedikçe iman etmek istemeyen ya da edemeyen kişiler söz konusu olduğunda insan usunun (ya da, kaba maddesel kanıtlamaların -çn) işin içine girmesi imanın değerini düşürür" (*AGE*, madde 10 (1223), zikredilen baskı s.1107 b; zikredilen çev. s.122).

39- W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953, s.24; bkz. M.Rodinson, *Histoire universell*, c.II, Paris, Gallmard, 1957 (Encyclopédie de la Pléiade, IV), s.26.

40- Bkz. *Studies in Arabian fatalizm*, Uppsala, A.B.Lundequist; Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1955 (coll. Uppsala Universitets, Arsskrift, 1955, 2).

41- H. Grimme, *Mohammed*, II, s.105-109; Tor Andreae, *Muhammed, hans liv och hans tro*, Stockholm, Natur och Kultur, 1930, s.83, ve d.; fr. çev. *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1945 (coll. Initiation à l'Islam, 2), s.62 ve d.; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, Winter, 1925, s.12 ve d., fra. çev. *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1920, s.11 ve d.; W.M. Watt, *Free Will and Predestination in Islam*, Londra, Luzac, 1948, s.12-17; O. Pautz, *Muhammeds Lehre*, s.106 ve d.

42- H. Grimme, *Mohammed*, II, s.109, n.1, daha çok Kuran'ı esas alır, sureler 3:159/165, 4:80/78.

43- M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, Vrin, 1959, II, s.515.

44- Bu bölümün 4.nolu dipnotundaki, Blachére'in çevirisinin endeksine bkz. *Monde* suresi.

45- L. Massignon, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, 2. baskı, Paris, Vrin, 1954, s.140 ve d.

46- 13. yüzyıldaki büyük mutasavvıf Celaleddin Rumi de aynı şeyi gerçekten duyumsamıştır (aktaran F. Meier, *Classicisme et Déclin*

culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris, Besson-Chantemerle, 1957, s.232).

47- İslam dünyasının modern gerçekler konusundaki uyanışında önemli bir rol oynamış olan bir yapıtta -Şekip Aslan'ın yapıtında- bu doğru olarak işlenmiştir, *li-mâ dhâ ta'akhkhara l-Moslimoûn wa-li-mâ dhâ taqaddama ghayro-hom* (Müslümanlar niçin geri kaldılar ve diğerleri niçin ilerlediler), Kahire, impr. du Manâr, 1349, (1930-1931), s.68 ve d., *amala* (amele, işçi-ÇN)" sözcüğünün geçtiği birçok ayeti bu yapıtta ele alır, ancak (bu ayetlerden) bazılarının kapsamını abartmıştır. Fakat, temelde haklıdır. O da benim gibi, İncil'de kadercilik denilebilecek şey üzerinde durur (s.72). Büyük yenilikçi Muhammed Abduh da böyle yapmıştır. Bkz. Osman Amin, *Muhammad 'Abduh, esais sur ses idées philosophiques et religieuses*, Kahire, impr. Miçr, 1944, s.160 ve diğerleri. İslamın bu eğiliminin belirtilmesi, İslamdaki yenileşme hareketinde sık sık kullanılan beylik bir ifade haline gelmiştir. Yine, pek çoğu arasından, ozanların prensi Ahmet Şevki'nin (1868-1932) dizeleri de bu bağlamdadır. Bu dizeler Muhammed Huseyn tarafından yeniden yayınlanmıştır, *al-ittijâhât al-wataniyya fîl-abad al-mo'âçir*, Kahire, maktabad al-âdâb, (1954-1956 yıllarına doğru), c.I, s.341. Sosyolog J. Poirier, kaderciliğe karşı olan tutumlarını doğrulamak için Kuran metinlerini öne süren yenilik taraftarı müslümanlardan kuşkulanmakta haksızdır (*Cahiers de L'I.S.E.A.*'de, ek no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.213). Kadercilik karşıtı ayetler determinist metinler kadar geçerlidir. İslamdaki kadercilik Avrupa kamuoyunda ne denli bir dogma oluşturmuş.

48- Burada özellikle Kudüs İncilinin çevirisinden ve biraz da Mgr. Garrone'un çevirisinden esinleniyorum, *Les Psaumes*, Bourges, Tardy, 1963.

49- *Vocabulaire de théologie biblique*, s.271 *b*.

50- D.B. Macdonald, bu konuyu tümüyle *l'Encyclopédie le l'Islam*'da, *Sihr* maddesinde incelemiştir, c.IV, (ed. français, Leyde, Brill et Paris, Klincksieck, 1934, s.425-435), s.426-428.

51- D.B. Macdonald, 5:110 (s.427 a)'daki suçlamanın İsa ile ilişkili olduğunu zannetmekle yanılmaktadır; 61:6 için de bu böyledir. Dahası, 26:153, 185 ayetleri bir çok kez belirtildiği gibi, Muhammed'i değil, diğer peygamberleri hedef almaktadır.

52- M.Weber, *Wirtschaftsgechichte*, München und Leipzig, Duncker und Humblot, 1923, s.308.

53- *AGE*, 307.

54- Bkz. Johs. Pedersen, *Israel, its life and culture*, London, Oxford University Press et Copenhagen, P.Branner, 1926-1940, c.I-II, s.199 ve d.

55- Bkz. Pedresen, *AGE*, 164, 430, 448.s.

56- R. Arnaldez iktisadi alanda iyi bir örnek vermektedir. "*Sur une interprétation économique et sociale des théories de la 'zakat' en droit musulman*" (*Cahiers de l'I.S.E.A.*'de, no.106, seri V. no.2, Aralık 1961, s.65-86)

57- A. Guillaume bunu çok iyi anlatmıştır: *The Traditions of Islam, an introduction to the hadith literature*, Oxford, Clarendon Press, 1924, s.19.

58- Bkz. A.J. Wensinck, "*Sunna*" maddesi, *Encyclopédie de l'Islam*, c.IV (fransızca baskı, Leyde, Brill et Paris, Klincksieck, 1934, s.581-583).

59- Bkz. J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du doit musulman*, Paris, Besson (1953), (coll. Institut des Hautes etude marocaines, Notes et documents, XI), s.65-70.

60- *Wirtschaftsgeschichte*, s.270.

61- *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, s.3, fra. çev. s.14 (yukarıdaki tüm kaynaklar, I. bölüm, 19. dipnot).

62- Bkz. örneğin Fr. Oliver-Martin, *Précis d'histoire du droit français*, Paris, Dalloz, 1938, s.220, 239. Karşılaştırınız: J. Huizinga, Le Déclin du Moyen Age, fra. çev. Paris, Payot, 1948, s.69.

63- *Wirtschaftsgeschichte*, s.290 ve d. İslam hukukunun çeşitli özel yönlerinin iktisadi gelişme üzerindeki etkisi için bkz. C.H. Becker, *Islamstudien*, I, s.60 ve d. Anlatılanların hiçbiri kesin değildir.

64- P. Koschaker, *Europa und das römische Recht*, München und Berlin, C.H. Beck, 1953, s.57 ve d.

65- *Wirtschaftsgeschichte*, s.292.

66- Fr. Oliver-Martin, *Précis*, paragraf 246, 560, 585, 591; bkz. P. Koschaker, *Europa...*, s.76, 120 ve d., 142 ve d., vb.

67- Karşılaştırma çok güç olacağından dolayı bu noktayı geliştirmiyorum. İslam dünyası ile ilgilli en iyi sentez Cl. Cohen'inkidir: "*The Body Politic*" (*Unity and Variety in Muslim Civilisation*'da, ed. G.E. von Grunebaum, Chicago, The University of Chicago Press, 1955, s.132-158).

68- Bkz. A. Abel, "*La Place des sciences occultes dans la décadence*" (*Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*'da, Paris, Besson-Chantemerle, 1957), s.291-311. Tüm bir çağdaş fransız etnograflar okulu, Avrupa uygarlık ağı dışındaki halkların iktisadi etkinliklerinin simgesel büyü-din karışımı bir içeriğe bürünmüş olduğu üzerinde ısrarla durmaktadırlar. İçlerinden bazıları kendilerine inceleme alanı olarak müslüman köy topluluklarını, özellikle Berberi dilinin konuşulduğu toplulukları seçmişlerdir (örneğin, bkz. J. Servier, "*Essai sur les bases de l'économie traditionnelle chez les Berbérophones d'Algérie*", *Cahiers de l'I.S.E.A.*'da no.106, seri V. no. 2, Ekim 1960, s.87-103) ve daha geniş bilgi için, aynı yazarın, *Les Portes de L'année* adlı yapıtına bkz, Paris, R. Laffonte, 1962). Azınlık oluşturan bir kısmının çok bilimsel zihniyete sahip olduğu bu etnografları değerli gözlemler yapmışlardır. Ancak, bu okulun kavrayışlarının eleştirilmesi gerekir, fakat burası bunun yeri değil (yine de, bu bağlamda, bkz. orijinal kitabın 213. sayfasına denk düşen sayfa). En azından, büyük ekonomik angajmanlarda, geniş çaplı değiştokuşlarda büyüsel etki (ya da, ikna, vs. ÇN) belki söz konusu olabilir, fakat bunlarda ussallığın rolünün de az olmadığını eklemek gerekir. Avrupalı, Amerikalı sanayicilerin çoğu, bir işe kalkışmadan önce, dergilerdeki yıldız fallarına bakmaktadırlar.

69- Halk için yazılmış kitaplarda bu birçok kez işlenmiştir (çoğu kez de bu kötü bir biçimde yapılmıştır). (Özellikle J.C.Risler ile

A.Mazaheri'nin Fransa'da çok yaygın olan yapıtlarında.) Daha güvenilir açıklamalar için, bkz. *The Legacy of Islam*, ed. T. Arnold and A. Guillaume, Oxford, Clarendon Press, 1931; M. Mayerhof, *Le Monde islamique*, Paris, Rieder, 1926, s.29-44, (çok bilgili birinin yoğun bir incelemesi için); A.S. Atiya, *Crusade, Commerce and Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1962, s.205-250. Uzman olmayan birinin çok dürüstçe yazılmış incelemesi de önerilebilir, M. Vintéjoux, *Le miracle arabe*, önsözü yazan L. Massignon, Paris, Charlot, 1950. Bkz. özellikle G.Jacop'un yapıtı *Der Einfluss des Morgenlands auf das Abendland, vornehmlich während des Mittelalters*, Hannover, Lafaire, 1924; H.A.R. Gibb, The *Influence of Islamic culture in medieval Europe (Bulletin of the John Rylands Library*'de, 38, 1955, s.82-98) verdiği bilgi geniş olmakla birlikte vardığı sonuçlar tartışılabilir; A. Abel, "*Le problème des relations entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age*" (*Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*'da, 14, 1954-1957, s. 229-261) ve dev bir yapıtta Charles Singer'in yetkin olarak yaptığı değerlendirme (*East and West in Retrospect, A History of Technology*'de, ed. Ch. Singer, E.J.Holmyard ve diğerleri, c.II, *The Mediterranean Civilizations and the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1956, s.753-776).

70- L. Gardet, "*Le monde de l'Islam face à la civilisation technique*" (*Bulletin du Cercle saint Jean-Baptiste*'de, Mart 1959, s.106-111), s.108; bkz. P.Rondot, *Cahiers de l'Institut de science économique apliquée*, no.106, seri V, no.2, Ekim 1960, s.39.

71- "İnsan doğanın nimetlerine bir ölçüde, içinde bulunduğu koşullara göre yaşaması için gerekli olduğu ölçüde, sahip olmalıdır. Bu ölçüyü aşmak günahtır" (*Summa theologiae*, II, 2, 118. soru, 1. madde, 1799, Alba et Roma, ed. Paulinac. 1962, s.1562, *b*). Bkz. Paul, I.Tim., 6:6-10 (Augustin tarafından, *De civitate Dei* I, 10'da yeniden ele alınmıştır.) Ancak, yaşamını sürdürmeye yetecek kadar şeye sahip olmak konusunda, bkz. R. Latouche, *Les Origines de l'économie occidentale (IV.-XI. siècles)*, Paris, A. Michel, 1956, s.62.

72- Örneğin Gazâlî, *ihyâ oloûm ad-dîn*, 27. kitap, Kahire, 1352/1933, c.III, s.200 ve d.; kısa analiz için, G.H. Bousquet, Paris, Besson, 1955, paragraf 109 ve d.

73- C.H. Becker, "*Islam und Wirtschaft*" (*Islamstudien*'de, I, Leipzig, Quelle ub Meyer, 1924, s.54-65), s.60. Karşılaştırınız: A. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, Leipzig, Quele u. Meyer, 1925, s.71 ve d.

74- Örneğin, bkz. R. Gendarme, "*La Résistance des facteurs socio-culturels au développement économique, l'exemple de l'Islam en Algérie*" (*Revue économique*'de, Mart 1959, s.220-236), yazarın *L'Economie de L'Algérie* adlı kitabında bu konu yeniden ele alınmıştır (Paris, A. Colin, 1959, s.126-141). G. Destanne de Bernis bu yapıtı haklı olarak eleştirmiştir (*Cahiers de l'I.S.E.A.*, no.106, seri V, no.2, Ekim 1960, s.110. ve d.

75- C.H.Becker, "*Islam und Wirtschaft*" (*Islamstudien*'de, I, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1924, s.54-65), s.60. Karşılaştırınız, A. Rühl, *Vom Wirtshaftsgeist im Orient*, s.38 ve d.

76- L. Gardet, *La Mesure de notre liberté*, Tunus, Bascone et Muscat, 1946, 1946, (coll. Publication de l'Institut des Belles Lettres arabes, 9), s.100.

77- L. Gardet, *La Cité musulmane*, Paris, Vrin, 1954 (coll. Etudes musulmanes, 1), s.281.

78- E. Tyan'ın mükemmel bir makalesi, "*Cihad*", *Encyclopédie de l'Islam*'da, 2. baskı, 31. kitap, fra. baskı Leiden, Brill et Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1963, s.551-553. Karşılaştırınız: Örneğin, R. Rondot, *Cahiers de l'I.S.E.A.*'de, no.106, seri V, no.2, Ekim 1960, s.42.

79- L. Gardet, *AGE*, s.281.

80- Bkz. örneğin "*La vie de Mahomet et le Problème sociologique des origines de L'Islam*" adlı makalemde belirtmiş olduğum Pakistan hükümet komisyonunun raporu (*Diogène*'de, no.20, Ekim 1957, s.37-64), s.45, n.14.

81- L. Gardet, *La Mesure de notre liberté*, s.99.

82- Gazalî, *ihyâ' 'oloûm ad-dîn*, 35. kitap, c.VI, s.228. G.H.Bousquet tarafından kısa analiz, s.386.

83- Murtaza, *ithâf as-sâda*, H. Ritter, *Der Islam*'da, 7, 1917, s.32.

84- Gazalî, *AGE*, 13. kitap, c.II, s.56 (analiz, 54.paragraf).

85- Gazalî, *AGE*, IV, s.238 (analiz, s.389).

86- Böyle bir tutumun güzel bir örneği için bkz. F.J. Bonjean ve Ahmed Deif, *Mansour, histoire d'un enfant du pays d'Egypte,* Paris, Rieder, 1924, s.169 ve d.

87- Örneğin, bkz. Henri Sée, *Science et Philosophie de l'histoire*, Paris, Alcan, 1928, s.302 ve d. ve yukarıda, IV. bölüm, 3.dipnotta sözü edilen Herbert Lüthy.

88- *Cahiers de l'I.S.E.A.*, no.106, seri V, no.2, Ekim 1960, s.114 vd.

89- Bkz. L.Gardet, "*Raison et foi en Islam*" (*Revue thomiste*'de, 43, 1937, s.437-478; 44, 1938, s.145-165, 342-378) ve onun çevirdiği, notlar eklediği Gazalî'nin metni (*AGE*, 44, 1938, 569-578).

90- Bkz. F. Meier, "*Soufisme et déclin culturel*" (*Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*'da, Paris, Besson-Chantemerle, 1957, s.217-241), özellikle s.230 ve d. ve tartışma, s.244. Tersi görüş için, bkz.C.H.Becker, *Islamstudien*, s.59.

91- Örneğin, L.M. Garnett, *Mysticism and Magic in Turkey*, Londra, I, Pitman, 1912, s.88.

92- Örneğin, O.L.Barkan'ın kendi çalışmalarının fransızca özeti. *Revue de la Faculté des Sciences économique de l'Université d'Istanbul*'da, 11. yıl, no.1-4 (Ekim 1949-Temmuz 1950), s.77, n.9.

93- Örneğin, bkz. L.M. Garnett, *AGE*, s.68 ve d.

94- Bkz. A. Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique occidentale français*, Paris, Larose, 1952, s.121 ve d. İslamın bakış açısından açıkça sapık olan, aynı müridlere ilişkin ayrıntılı bilgi için, bkz. A. Bourlon, "*Mourides et Mouridisme 1953*" (Müritler ve Müritlik), (*Notes et Etudes sur l'Islam en Afrique noire*'da, Paris, Peyronnet, 1963, s.53-74), fakat aynı derlemede, F. Quesnot'nun makalesi (*Influence du mouridisme sur le tidjanisme*, p.117-125) müridlerin uygulamalarının doğru yoldaki (ya da, geleneksel ilkelere daha

bağlı olan -çn) tarikatlar üzerinde etkilerinin olduğunu ortaya koymaktadır.

95- C.H. Becker, *Islamstudien*, I, s.64. Bkz. A. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, s.44 ve d., 81; R. Brunschvig, *L'Evolution économique, sociale et culturelle...*'de, I, s.9.

96- Bkz. R. Brunschvig, *Classicisme et déclin culturel...*'de, s.35.

97- Z. Smogorzewski, *Un poème abâdite sur certaines divergences entre les Mâlikites et les Abâdites, (Rocznyk Orientalistyczny*'de, 2, 1919-1924, s.260-268).

98- Mzabit'lere ilişkin olarak sosyolojik açıdan daha derli toplu görüşler için; A. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1925, s.84-92; P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie* (coll. Que sais-je?, 802), Paris, P.U.F., 1958, s.43-58; 2. baskı, s.35-50 (ancak, dogmatikler hakkında söylediklerini sakınımla karşılamak gerekir). *İbâdisme* konusunun kısa ancak güvenilir bir özeti için; T. Lewicki, *Handwörterbuch des Islam*'ın *Ibâdîya* maddesinde, Leiden, Brill, 1941, s.179-181 (*Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden, Brill, 1953, s.143-145, ilk baskıdaki *Abâdites* ve *İbâdîya* makalelerinin yerini almıştır). Bu metinlerde gerekli bibliyografi belirlemeler yeralmaktadır.

99- A.J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, s.43.

100- Bkz. yukarıda, IV. bölümün başında, orijinal kitabın 92. sayfasına denk düşen sayfa.

V. BÖLÜM

1- Bu egemenlik kavramına ilişkin olarak, bkz. F. Perroux, *Esquisse d'une théorie de l'économie dominante* (*Economie appliquée*'de, 1, 1948, s.243-300), özellikle s.251.

2- A.J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, s.45.

3- Bu yapıtın düzeltmelerini yaptığım sırada, sovyet iktisatçılarınca yapılmış olan değerli bir derleme elime geçti, *Rabotshiy klass stren Azzi i Afriki, spravotshnik*, Moskova, Nauka, 1964. Verilen

istatiksel değerler genellikle 1959-1963 yıllarındaki çeşitli kaynaklardan

alınmıştır (bu istatistiklerin tümü güvenilir değildir). Bunlara göre çıkan yüzdeler şöyledir: Afganistan 0,21, Irak 1,85, Lübnan 3,09, Türkiye 4,19, Mısır 4,51, İsrail (toplam) 7,60, Tunus 2.87, Cezayir 3,60.

4- C.S. Cooper, *The Modernizing of the Orient*, Londra, T. Fisher, Unwin, 1915, s.5.

5- Mustafa Fahmy, *La Révolution de l'industrie en Egypte et ses conséquences sociales au XIX. siècle (1800-1850)*, Leiden, Brill, 1954, s.84; bkz. F.M. Acamba, *Otsherki po istorii arabskih stran*, Moskova, ed. Moskova Üniversitesi, 1959, s.13 ve d.; Z. Y. Herslag, *Introduction to the modern economic history of the Middle East*, Leiden, Brill, 1964, s.86, Fahmy'nin verdiği sayıları eleştiriyor.

6- L.A. Fridman, *Kapitalistitsheskoe razvitie Egypta (1882-1939)*, Moskova, ed. Moskova Üniversitesi, 1963, s.147; bkz. F. M. Acamba, *AGE,* s.27.

7- A. Abdel-Malek, *L'Egypte société militaire*, Paris, Seuil, 1962, s.20, L.A. Fridman, *AGE*, s.5-21, 151.

8- A. Abdel-Malek, *AGE*, s.22.

9- Hasan Riad, *L'Egypte nassérienne*, Paris, ed. Minuit, 1964, s.76-84; bkz. Z.Y. Herslag, *Introduction*, s. 219 ve d.

10- R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII. siècle*, Paris, 1962, s.419; bkz. yine aynı yazardan *Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs*, Paris, Hachett, 1965, s.149-152; H.A.R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt I, 1. kısım, Londre, Oxford University Press, 1950, s.296 ve daha yukarıda s.68.

11- *Journal asiatique*, 6.seri, c.5, Ocak-Haziran 1865, s.159.

12- Cf. *Novaya istoriya stran zarbejnogo vostoka*, Moskova, ed. Moskova Üniversitesi, 1952, cilt I, s.317. ...

13- Z.Y. Hershlag, *Introduction*, s.71.

14- Mehmet Ali Paşa'nın, René Cattaui Bey tarafından yayınlanan, Konsolos Barnett'in konuşmasına yanıtı, *La Règne de Mohamed Aly d'après les archives russe en Egypte*, c.III, Roma, Reale Società di Geografia d'Egitto, 1936, pièce no.277 bis, s.587. A.E. Crounley Mehmet Ali'nin sanayi devletçiliğinin iç kusurları üzerinde birçok kez durmuştur. Mevsimsiz deneyimi yargılar ve "Yenilgi belki de kaçınılmazdı" der. Kusurların olduğu doğrudur, fakat sistemin sonraki gelişmesi hakkında önceden yargıda bulunulamaz. Bkz. A.E. Crouchley, *The Economic Development of Modern Egypt*, Londra, Longmans, Green & Co., 1938, s.73 ve d. Ancak, kabul etmek gerekir ki, sistemin çökmesine Londra Anlaşması neden olmuştur. (Bkz. aynı yazar, *A Century of Economic Development 1837-1937*, *L'Egypt contemporaine*'de, 30, 1939, no 182-183, s.133-155, s.145.)

15- Bu istatistikte, toplam değeri en az 1000 TL. olan, en azından 5 beygirlik motor gücü kullanan ve yılda en azından 750 (iş günü) yövmiye ödeyen kuruluşlara sanayi kuruluşları denilmektedir. Kaynak olarak *Statistique industrielle des années 1913 et 1915,* (İstanbul, Tarım ve Ticaret Bakanlığı, 1917) gösterilmiştir. Analizler için, bkz. O.Conker ve E. Witmeur, *Redressement économique et industrialisation de la nouvelle Turquie*, Paris, Receuil Sirey, 1937, (coll. Bibliothèque de L'Ecole supérieure de Sciences commerciales et économiques de l'Université de Liège, 18), s.55-59, A.F. Miller, *Otsherki noveyshey istorii Turcii*, Moskova-Leningrad, SSCB Bilimler Akademisi yayınları, 1948, s.17 ve Z.Y. Hershlag, *Introduction*, s.72. Bkz. M.Clerget, *La Turquie, passé et présent*, Paris, A. Colin, 1938, s.140 ve d. Bu 269 işletmeden 22 si devletindi, sadece 281 anonim şirketti.

16- G. Ducousso, *L'Industrie de la soie en Syrie*, Paris, A. Challamel et Beyrouth, Impr. catholique, 1913, s.53-60.

17- G. Ducousso, *AGE*, 123-128.

18- G. Ducousso, *AGE*, s.172 ve d.; bkz. D. Chevalier, "*Lyon et la Syrie en 1919, bases d'une intervention*" (*Revue historique*'de, c.224, 1960, s.275-320).

19- A. Ruppin, *Syrien als Wirtschaftsgebiet*, Berlin ve Viyana, B. Harz, 1920, s.172.

20- Frédy Bémont, *L'Iran devant le progrès*, Paris, P.U.F., 1964, s.122; N. Agasi, "*Saharnaya promïshlennost' Irana*" (*Iran, sbornik statey*'de, Moskova, izd. vostotshnoy literaturï, 1963, s. 3-18), s.3.

21- K.A. Boldirev, *Novaya istoriya stran zarubejnogo vostoka*'da, yayınlayan I.M. Reysner ve B.K. Rubcov, Moskova, Moskova Üniveristesi Yayınları, c.I, 1953, s.375. Z.Y.Hershlag, *Introduction*, s.144 ile ekteki (s.340), onu daha pek çoğunun izleyeceği, 1801 İngiliz-İran tecim anlaşmasını karşılaştırın.

22- Dr. J.-B. Feuvrier, *Trois ans à la cour de Perse*, Paris, F. Juven (1900), s. 211.

23- *L'Homme et la Terre*, c.V, Paris, Hachette, 1905, s.495.

24- Tüm bunlara ilişkin olarak, bkz. A. Malekpur'un az ve dağınık verileri *Die Wirtschaftsverfassung Irans* (tez), Berlin, 1935; Amin Banani, *The Modernization of Iran*, 1921-1941, Stanford Calif., Stanford University Press, 1961, s.137 ve d.; *Novaya istoriya...*, I, s.375 ve d.; II, s.322 ve d.; E.G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cabridge, University Press, 1910, s.31 ve d., F. Bémont, *L'Iran devant le progrès*, s.111 ve d.; Z.Y. Hershlag, *Introdiction*, s. 134 ve d., vb.

25- Mustafa Kamil al-Fallakî, *Ta'lat Harb, batal al-istiklâl al-iktisâdî*, Kahire, 1940, s.18, L.A. Fridman tarafından *Otsherki po istorii arabskih stran*'da anlatılmıştır (Moskova, 1959, s.62).

26- Ziya Gökalp, *İktisadî inkilap için nasil çalışmalıyız* (*Küçük Mecmua*'da, Diyarbekir, no.33, 1923) Ziya Gökalp'de, *Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected essays...*, çeviren ve yayınlayan N.Berkes, New York, Colombia University Press, 1959, s.310.

27- Z. Gökalp, "*Medeniyetimiz*" (*Yeni Mecmua*'da, İstanbul, no.68, 1923), *Garba doğru, Türkçülügün Esasları*'nda, Ankara, 1923, İngilizceye çevrilmiştir (Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays*).

28- Sadri Etem, *Vakit*'te, 8 Ağustos 1929, çev. *The Turkish Press*'te, Lütfi Levonian'ın yönetiminde çevrilmiştir, Atina, School of Religion, 1932, s.163.

29- *Tanin*'in başyazısı, Şubat 1226, çev. *The Turkish Press*'te, s.48.

30- R. Eşrev, M.Sadullah ve N.Sadık'ın Okul antolojisine göre çevirdiğim, Ağustos 1925'de İnebolu'daki söylev. *Cumhuriyet Kıraatı*, Kısım 8, İstanbul, Tefeyyüz, s.17.

31- J. Parker, ve Ch. Smith, *Modern Turkey*, London, G. Routledge, 1940, s.101, daha fazla ayrıntı için bkz. O.Conker ve E. Witmeur, *Redressement écomomique et industrialisation de la nouvelle Turquie*, Paris, Recueil Sirey, 1937, s.158 ve d. Bkz. Z.Y. Hershlag, *Introduction*, s.187 ve d.

32- *Mémoires du chah d'Iran*, fra. çev. Paris, Gallimard, 1961, s.44.

33- Bkz. Amin Banani, *The Modernization of Iran 1921-1941*, Stanford Clif., Stanford University Press, 1921, s.137 ve d.; D.N. Wilber *Iran, past and present*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1958, s.246 ve d.; Z.Y. Hershlag, *Introduction*, s.194-207.

34- Ali Fuat Başgil, "*La Constitution et le régime politique*", *Turquie*'de, Paris, Delagrave, 1939 (coll. La Vie juridique des peuples, 7), s.23.

35- O. Conker ve E. Witmeur, *Redressement économique et industrialsation de la nuovelle Turquie*, Paris, Recueil Sirey, 1937, s.70; fazla ayrıntı için, bkz. s.180

36- C.H.P. 4. Genel Kongresinde kabul edilen program (Mayıs 1935), madde 5 d, bkz: Parker ve Smith'den iktibas edilen *Modern Turkey*, s.238. Ayrıca, bkz. Z.Y. Hershlag, *Introduction*, s.181.

37- *Mémoire du chah d'Iran*, s.138 ve d., 142.

38- Baron de Boislecomte heyetinin 1833'de, Dük de Broglie'ye verdiği rapor (Dışişleri Bakanlığı Arşivlerinden) Ed. Driault, *Prescis d'histoire d'Egypte, c.III, L'Egypte ottoman, l'expédition français en Egypte et le règne de Mohammed Aly (1517-1849)*, Kahire, İmpr. de L'Institut français d'Archéologie orientale, 1933, s.311.

39- F.M. Acamba, *Otsherki po istorii arabskip stran*, Moskova, 1959, s.14.

40- A. Abdel-Malek, *Egypte, société militaire,* Paris, Seuil, 1962, s.80. Zengin kentliler büyük toprak sahipleri haline geliyorlar. Bkz. G. Baer, *A History of Landownership in Modern Egypte, 1800-1950*, London, Oxford University Press, 1962, s.70.

41- L.A. Fridman, *Kapitalistitsheskoe razvite Egipta (1800-1850),* Moskova, 1963, s.38. ..

42- Hassan Riad, *L'Egypte nassérienne*, Paris, Ed. Minuit, 1964, s.16-19.

43- H. Riad, *AGE*, s.14.

44- L.A. Fridman, *AGE*, s.48-52.

45- K. Marx, *Das Kapital*, 3. Bd. Berlin, Dietz, 1953, s.837; *Le Capital*, c. VIII, çev. C. Cohen-Solal ve G. Badia, Paris, Ed. Sociales, 1960, s.168.

46- Bkz. *AGE*, s.82

47- Bkz. M. Rodinson, "*De l'archéologie à la sociologie historique, notes méthodologiques sur le dernier ouvrage de G. Tchalenko*" (*Syria*'da , 38, 1968, s.170-200), s.189 ve d.

48- Bkz. Z.Y. Hershlag, *Introduction*, s.94 ve d.; Mohamed Yusuf El-Sarki, *Le monoculture du coton en Egypte et le développement économique,* Genevre, Droz, 1964 (coll. Travaux de droit. d'économie, de sociologie et de sciences politiques, 30).

49- *O genezise kapitalizma v stranah vostoka (XV-XIX vv.), materiali obsujdenia*'da, Moscou, izdaltel'stvo vostoktshnoy literaturi, 1962, s. 407.

50- Olay, bu satırların yazarı da dahil, bu eğilime kapılanları son derece etkiledi, ve Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin, 20. Kongresinden sonra bunun boş bir eğilim olduğunu acı bir biçimde duyumsadılar. "İdeolojik aşırılık","mutlak ideoloji eğilimi" denildi buna. Ve Pierre Herve tarafından oldukça iyi bir biçimde analiz edildi: *La Révolution et les Fétiches*, Paris, La Table ronde, 1956, s.10. Jean François Revel buna "sofuluk" diyor (*La Cabale de Dévots,* Paris, Julliard. 1962). George Orwell de "ulusalcılık"

demekle bu tutuma yaklaşmaktadır. (*Polemic 1945*'de yayınlanan *Notes on Nationalism*, yazarın *England your England* adlı yapıtında yeniden yayınlanmıştır, Londra, Secker and Warburg, 1953, s.41-67). Bir fransız çevirmen bunu "şovenizm" diye çevirmiştir ki bu da pek anlamsız değildir (*Echo*'da, Londra, no.1, 1946, s.66-74).

51- Bkz. Benim makalelerim, "*Racisme et Civilisation*" (*Nouvelle Critique*'te, no.66, Haziran 1955, s.120-140, yanlış-doğru cetveli ile birlikte, no.70, Aralık 1955, s.191) ve "*Ethnographie et relativisme*" (*AGE*, no.69, Kasım 1955, s.46-63), *Nations nègres et culture* (Paris, ed. Africaines, 1955) adlı bir anıt-eser yazmış olan şeyh Anta Diop ile yaptığım tartışmada bu eğilim saçmalığa dek vardırıldı. Fakat, şunu belirtmem gerekir ki: *Nouvelle Critique*'deki makalelerim, sömürgecilikle savaşanların ideolojik totalitarizmine karşı mücadele ederken, komünist ideolojik totalitarizmle hatta (bilinçsizce) fransız komünist partisi yöneticilerinin yarı-ırkçı eğilimleriyle suç ortaklığı yapıyordu. Aimé Cesare, buna haklı olarak değinmiştir. Ancak, uslamlamam ana çizgilerinde bundan münezzehtir. Cl. Levi-Strauss'un yanıtının (*Antropologie structurale*'da, Paris, Plon, 1958, s.363 ve d.) geliştirilmeye gereksinimi vardır.

52- *Grudrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, s.405.

53- *O genezise kapitalizma...*'da, s.408.

54- John Bowring (*Report on Egypte and Candia*, London, 1840, s.30) Muhammet Ali ona şu açıklamayı yapıyordu: "Amacımız kâr etmek değil, öğretmektir". (Aktaran M. Fehmi, *La Révolution de l'industrie...*, s.126).

55- *Encyclopedie de l'Islam*'ın *Bid'a* maddesinde ele alınan sorunla ilgili kısa ama kesin bir açıklama (J. Robson tarafından), 2. baskı, c.I, 1960, (fra. baskıda s.1234).

56- Örneğin H.C. Armstrong, *Lord of Arabia*, 73.bölüm, (Ed. Leipzig, The Albatros, 1938, s.214 ve d.).

57- Bkz. örneğin F.J. Tomiche, *L'Arabie séoudite*, Paris, 1962 (coll. Que sais-je? no. 1025), s.85 ve d. iyi bir özettir.

58- Lothrop Stoddard, *The New World of Islam*, New York, Scribner, 1921, s.230; fra. çev. *Le Nouveau Monde de L'Islam*, Paris, Payot, 1923, s.244.

59- Leonard G. Ting, "*Chinese Modern Banks and the Finance of Government and Industry*" (*Nankai Social and Economique Quarterly*'de, Tientsin, cilt 8, nr.3, Ekim 1935, s.578-616), s.609.

60- D.K. Lieu, *China's Economic Stabilization and Reconstruction*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1948, s.49-51. Bkz. M. Lachin, *La Chine capitaliste*, Paris, Gallimard, 1938, s.47-61.

61- S.R. Wagel, *Chinese Currency and Banking*, Shangay, North-China Daily News and Herald Ltd., 1915, s.185.

62- G.C. Allen, *A Short Economic History of Modern Japan 1867-1937*, Londra, Allen and Unwin, 1946, s.103.

63- E. Herbert Norman, *Japan's Emergence as a Modern State, Political and Economic Problems of the Meiji Period*, New York, International Secretariat, Institut of Pacific Relations, 1940, s.110, bkz. s.114.

64- William W. Lockwood, *The Economic Development of Japan, Growth and Structural Change, 1868-1938*, Princeton, Princeton University Press, 1954, s.209, bkz. s.199.

65- Bkz. diğerleri arasında J.M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Londra, Mac Millan, 1960, s.239 ve d., fra. çev. *Théorie générale de l'Emploi, de l'Intérêt et de la Monnaie*, Paris, Payot, 1949, s.256 ve d. (bölüm XVII, paragraf 5).

66- W.W. Lockwood, *AGE*, s.295.

67- Maurice Dobb, *Studie in the Development of Capitalism*, London, G. Routledge, 1946, s.185.

68- *AGE*, s.271.

69- İki durum arasında paralellik kuran iktisatçı A.J. Meyer'in yetkin kaleminden çıkmış olan yazıyı okuduğum zaman (*Middle Eastern Capitalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, s.18-31) bu satırlar yazılmıştı.

70- J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, Londra, Stevens, 1959, s.20. Şeriata bağlı kalmayan yargılar için bkz. N.J.

Coulson "*Doctrine and Practice in Islamic Law, an aspect of the problem*" (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*'de, 18, 1956, s.211-226), s.224.

71- Aristarşi Bey, *Législation Ottoman...*, c.I, İstanbul, impr. Nikolaides, 1873, no.12, s.45.

72- *AGE*., s.46.

73- G. Young, *Corps de Droit Ottoman*, Oxford, Clarendon Press, 1905-1906, c.VII, s.45.

74- Aristarşi, *Législation...*, I, s.391-406; bkz. Young, *AGE*, s. 136 ve d.

75- Bkz. C.A. Nallino'nun şahane makalesi, "*Delle assicurazioni in diritto musulmano hanafita*" (*Oriente Moderno*'da, 7, 1927, s.446-461), yeni baskısı C.A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, cilt IV, Roma, Instituto per l'Oriente, 1942, s.62-84. Hamidullah'ın yaptığı gibi (*Cahiers de l'I.S.E.A.*'de, ek no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.40), klanın kendi arasındaki ve klanlar arasındaki dayanışmaya "sigorta" hatta "sosyal" sigortalar demek yersiz olur. Sigortanın dinsel olarak yasallaşmasına daha geç bir tepki olarak, bkz. N. Berkes, *The Development of Secularism im Turkey*, Montreal, McGrill University Press, 1964, s.398.

76- Sık sık tekrar yayınlanan bir metin, örneğin, bkz. A. Ubinici ve Pavet de Courteille, *Etat présent de l'Empire Ottoman*, Paris, J.. Dumaine, 1876, s. 241.

77- *AGE*, s.254

78- G. Young, *Corps de Droit Ottoman*, V. s. 342-350.

79- Belin, *Journal asiatique*'de, 6. seri, c.V (1864), s.149.; bkz. *Encyclopédie de l'Islam*'ın *kâ'ime* maddesinde, (yazan J.H. Mordtmann, c.II, 1927, fransızca baskı, s.684) belirtilen faiz oranı %12 dir. Z.Y. Hershlag, *Introduction*, s.59'da, %9-12 der. Başvurulan kaynakların birbirini tutmadığına Mordtmann da işaret etmişti. Bu konuda daha derin bir araştırma yapmaya zaman bulamadım.

80- E. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat...*, Paris, Cotillon, 1882-1884, c.II, s.258, n.1; bkz. s.150.

81- M.B.C. Collas, *La Turquie en 1861*, Paris, A. Franck, 1861, s.84 ve d, c.II, s.258, n.1; bkz. s.150.

82- Bkz. J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris, M. Besson, 1953 (coll. Institut des Hautes Etudes marocaines, Notes et documents, XI), s.79.

83- Metnin fransızcaya çevirisi *Annuaire de législation étrangère*, c.XIX. Paris, Cotillon, 1890, s.868.

84- 1848'de Alexanian adlı bir Ermeni, Mısır'da Devlet fonlarını (geleneksel *beyt ül-mal*) kullanarak %10 faiz oranıyla bankacılık yapmak iznini elde etmişti. Sonradan bu izin kaldırıldı ve ödeme sırasında uygulanan yöntemin geçersiz olduğunu keşfeden bazı kişilerin desteklemesiyle ulemaların da karşı çıkması sonucunda Alexanian hapsedildi. (E. Antonini, *La crédit et la banque en Egypte*, Lozan, 1927, s.29.)

85- Bkz. Ch.A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 1931, s.729 ve d.; A. Ayache, *Le Maroc, bilan d'une colonisation*, Paris, Ed. Sociales, 1956, s.57 ve d. Louis Massignon'un bana anlatmış olduğu (ve zaten, "bu sizin kavrayışlarınız bağlamındadır"da demiş olduğu) -Paris ve Hollanda bankasının genç ve saf müdürünün, sermaye sahiplerinin Fas'a yönelik niyetleri hakkında, ona söylemiş olduğu- şeyleri buraya ekleyebilirdim (ancak, kendisinin bundan *Cahires de l'I.S.E.A.*'de, ek no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.11'de söz etmiş olduğunu gördüm).

86- G. Ayache'ın sıkı analizi, "*Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole en 1860*" (*Revue historique*'de, 220, 1958, s.271-310), s.295.

87- *Revue du Monde musulman*, 5, 1908, s.428; bkz. s.425. Arapça metnin Almanca çevirisi için, bkz. G. Kampffmeyer, *Eine marokkanische Staatsurkunde* (*Der Islam*'da, 3, 1912, s.68-90). Abdülaziz'in büyük babası, Sîdî Muhammed, 1860'da İspanya'nın istediği muazzam savaş tazminatını ödeyebilmek için İngiltere'den borç almak zorunda kalınca böylece, ulemadan icazet alınarak İşler yoluna sokuldu. Bkz. J.L. Miège, *Le Maroc et L'Europe (1830-1894)*, II, Paris, P.U.F., 1961, s.380.

88- Tüm islam ülkelerindeki banka sisteminin gelişimine ilişkin referansları sıralamanın yararı yok. Rastgele bir öyküyü ele alalım. Örneğin, iktisadi açıdan geri durumda olan ve dinsel çevrelerin etkisinin ağır bastığı Afganistan'da, 1948'den bu yana, dört tane kredi kuruluşu oluşturulmuştu ve burada, "öncelikle küçük işler yapanlara düşük faiz oranıyla ödünç vermek" amacı güdülmüştü. (Bkz. D.N. Wilber, *Afghanistan*, New Haven, H.R.A.F. Press, 1962, s.217). Suriye ve Lübnan'daki çeşitli müslüman kesimlerin banka faizlerine karşı, yüzyılımızın ilk çeyreğindeki tutumlarına ilişkin olarak, bkz. Said B. Hidameh, *Monatary and Banking System of Syria*, Beyrut, American University of Beirut, 1935 (coll. Publication of Faculty of Arts and Sciences. no.6), s.21, 189 ve d.

89- Bkz. Benali Fekar, *L'Usure...*, s.128, "elinin altında fetaviler, yani müslüman hükümetlerine devlet borcu anlaşmaları yapmaları için icazet veren bilginler bulunmadığından" yakınır. I. Goldziher'in yapıtına kaynaklık eden de budur, bkz. *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, C. Winter, 1925, s.260; çev. *Le Dogme et La Loi de l'Islam*, Paris, P. Geuthner, 1920, s.218.

90- B. Fekar, *AGE*, s.127. Bu yazar, konferans metninin *al-Liwâ*'da (Kahire) "son zamanlarda" yayınlandığını söylüyor. Başka bir belirleme yapmıyor. Söz konusu dergiyi elde etmek olanağım yok.

91- Mohamed Kemal Amin Malache, *Les instruments de circulation et les institutions de crédit en Egypte* (hukuk tezi), Paris, Presses Universitaires de France, 1930, s.145 ve d.; E. Antonini, *Le crédit et la banque en Egypte,* Dissertation, Lausanne, impr. G. Vaney-Burnier, 1927 (Université de Lausanne, Ecole des Hautes Etudes Commerciales), s.79. Bu sonuncuya göre, ilk -282 tane- Emekli Sandığı şubesi, 1 Mart 1901 de kurulmuştur. Bu kurumda, *ribâ* yasağına uyanlar için temettüsüz işlem yapan bir servis de vardı.

92- J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1954 (coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, XI), s.222, ve d. R.P. Jomier'ye, bu metnin yazılmasında, terketmiş olduğu araştırmalarına Kahire'de yeniden başlayarak bana yardımı için

candan teşekkür ederim. Ama bu girişimi de başarısız oldu ne yazık ki.

93- Mustafa eş-Şatir al-Misrî, *al-Momtâz* dergisinde (Kahire), no.214, 16 Temmuz 1905), yeniden basımını yapan Mohammad Raşid Rida, *Tarîk el-ustad el-imam*, III, Kahire, matb. al-Manâr, 1324 H. Dergide "son iki yılda" yapılan tartışmaların yankıları yer alıyordu.

94- B. Fekar, *AGE*, s.119, *Al-Liwâ* dergisinin 10 Kasım 1906 tarihli sayısı, Mısır Emekli Sandığındaki, 56408 üyenin birikimlerinin, 31 Ekim'de 300.429 lirayı bulduğunu yazıyordu (*Revue du Monde musulman*, 1, 1906-1907, s.422) Daha sağlıklı sayılar için, bkz. E. Antonini, *AGE*, s.81. Bu sandıklar 1904'de mi (B. Fekar, *AGE,* s.211 ve d.) yoksa (bu bölümün 2.dipnotunda belirtildiği üzere) 1901 de mi kuruldu ?

95- B. Fekar, *AGE*, s.211 ve d.

96- *Revue du Monde musulman*, 4, 1908, s.433.

97- Raşid Rida, *al-Manâr*'da, 9, 1324/1906, s.345. Ben aşağı yukarı, B. Fekar'ın çevirisini izliyorum, *AGE*, s.120; bkz. J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1954, s.226.

98- Raşid Rida, *tafsîr al-kor'ân*, c.IV, Kahire, 1325 (1945-1946), s.131,; bkz. J Jomier, *Le Commentaire...*, s.227.

99- Raşid Rida, *al-Manâr*'da, *AGE*., s. 346. Aşağı yukarı B. Fekar'ın çevirisini aynen aktarıyorum, *L'Usure...* s.120.

100- Sir Malcolm Darling, *The Punjab Peasant in prosperity and debt*, Londra, Oxford University Press, 1947, s.198.

101- M. Hamidullah, *Islamic Quarterly*, 2, 1955, s.143.

102- *AGE*, s.144. Şeyh Ahmet Şakir müslümanlara daha saldırgan bir üslup ile hitap ediyor: "Ey müslümanlar, şayet gerçek müslümanlarsanız, çok az sayıdaki bir kısmı dışında, dünyadaki tüm müslüman ülkelere saygı gösteriniz, değer veriniz. Zındık ve İmansız Avrupa yasalarından alınma insafsız ve lanetli yasalar onlara acı çektirdiler, sözcüklerin anlamları üzerindeki oynanıp, *ribâ* "faiz" adı altında açıkça serbest bırakıldı. Durum öyle ki,

insanların bir kısmı bu yasaları savunuyorlar, diğer -dinsel eğitime pek sahip olmayan- kısım ise, ulemaları, bu (modern) yasalara karşı çıktıklarından cahillik ve uyuşuk tutuculukla suçlayarak "faizi"i savunuyorlar." (*Omdat at-tafsîr*, II, 196, not, Zaydan Abou l-Makârim'e göre, *Binâ al-iktisad fî l-İslâm*, Kahire, dâr al-orûba, 1959, s.177). .

103- *AGE*, s.143.

104- *AGE*, s.143; aynı yazar, *Cahiers de l'I.S.E.A.*'de, ek no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.35 ve d. ....

105- Yine aynı yazar, *Islamic Quarterly*, 2, 1955, s.144.

106- Nasır Ahmed Şeyh, *Some aspects of the Constitution ande the Economics of Islam*, Woking (Surrey), The Woking Muslim Mission Literary Trust, 1961, s.29; karşılaştırınız: A. Chapy, "*L'Islam dans la constitution du Pakistan*" (*Orient*'de, no.3, Temmuz 1957, s.120-127).

107- 29. madde, Constitution'un f paragrafı, (bkz. örneğin V.Vacca'nın çevirisi, *Oriente Moderno*'da, 37, 1957, s.493-551, s.498'de).

108- *L'Express* (Paris), no.692, 21-27 Eylül 1964, s.37.

109- Nasır Ahmed Şeyh, *AGE*, s.226.

110- C.A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, cilt I, *L'Arebia Sa'ûdiana (1938)*, Roma, 1939, s.101; A. D'Emilia, "*Interno al codice di commercio dall'Arabia saudiana*" (*Oriente moderno*'da, 32, 1952, s.316-325), özellikle s.322, n.2.

111- 29 Ocak 1950'deki mali anlaşma (*Oriente Moderno*'daki çeviri metni, 30, 1950, s.19). Daha sonra, 9 Kasım 1955'deki anlaşma da bu bağlamdadır (*AGE*, 35, 1955, s.591; 36, 1956, s.98). J.Hans, anlaşmanın yılını 1956 olarak verir (*Dynamik und Dogma im Islam*, Leiden, Brill, 1960, s.103). Buna karşın, Beyrut'ta çıkan iktisadi gazete, *Le Commerce du Levant*, 31 Ağustos 1960'da, Cidde'deki, kısmen Suudi kralına ait olan Soama Trading Co. adlı kuruluşun Tokyo Metropolitan Bank'a Japonya'da yatırım yapmak için, %8 faizle ödünç önerdiğini yazmıştı (*Cahiers de l'Orient contemporain*, fasikül 43, Mayıs-Ağustos 1960, s.159). Dinsizlerle

iş yapmak söz konusu olduğunda, belki de, bazen dinsel yasalara aykırı davranılabiliyordu!

112- M. Hamidullah (*Cahiers de l'I.S.E.A.*'da, ek no.120, seri V, no.3, s.37 ve d.) bankaların mudilerine (uzun vadeli tasarruflar durumunda) belirli olmayan, ve bankaların ilgili hesaplarda elde ettikleri kazanca göre değişen faizler (temettüler) ödediklerini, ve girişimcilere ve de diğer kişilere, olası kazançtan pay almak koşuluyla ve teminat karşılığında ödünç verdiklerini öne sürmektedir. Yine, müslüman yönetimlere de aynı tarzda işlev görecek bir fon oluşturmalarını önermektedir ("*A Suggestion for an Interest-free Islamic monatary Fund*", *Islamic Review*'da, cilt 43, no.6, Haziran 1955, s.11). Bunların geleneksel islam hukukuna aykırı olmadıklarını söylüyor. Bundan kuşku yok, sadece (şu var ki), bu görüş, onun, geleneksel yasaklamayla ilişkili olarak, servetlerin aynı ellerde toplanmasının önlenmesi gerektiği biçimindeki kendi görüşüyle çelişmektedir. "Tecimsel kazanç ile faiz kazancı arasında fazla bir fark yoktur. Tıpkı bir heykele put gibi hayranlık duymanın (ya da, tapmanın) kişilerin eğilimlerine göre değişmesi, aslında fazla bir fark taşımaksızın, birinin yasal (ya da, haklı) diğerinin de haksız olması gibi" diye de ekliyor. (*Cahiers d'I.S.E.A.*, ek no.120, seri V, no.3, s.39). Belki, fakat faiz konusunda kişisel eğilimler hiç de farklı olmaz (genel olarak, bir kazanç isteğinin varlığı söz konuusudur). Burada da büyük bir farklılık olmaz. Gerçekte, söz konusu olan, güncel ekonomik bağlamda uygulanamaz olan bir buyruğa umutsuzca bir geçerlilik sağlamak ve bu buyruğun islamın kutsal bünyesindeki bir a posteriori (sonsal) varlığını kanıtlamak çabalarıdır.

113- F. Perroux, *Le Capitalisme*, Paris, P.U.F., 1962, (coll. Que sais-je?, 315) s.25.

114- K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin, Dietz, 1951 (coll. Bücherei des Marxismus-Leninismus, 15), s.239; çev. *Oeuvres, Economie*, I, ed. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1963 (coll. Bibliothèque de la Plćiade) s.239.

115- K. Marx, *Das Kapital*, I, Aufl., Stuttgart, Dietz, 1920, s.451; *Le Capital*, fra. çev. J. Roy, Paris, Lachâtre (1872-1875), s.220 *b*,

2. baskı, c.II, Paris, Ed. Sociales, 1948, s.186 ve *Oeuvres...* (coll. Pléiade), s.1004, (almanca baskıda ve daha sonraki çevirilerde XIV. bl., J. Roy çevirisi ve buna dayanan metinlerde XVI. bl.).

116- Bkz. M. Rodinson, "*Marxisme et racisme*" (*La Nef*'de, no.19-20, Eylül-Aralık 1964, s.49-60).

117- Girişimci tipolojilerine ilişkin denemelere değin bibliografik nitelikte ve başka türden belirlemeler için, bkz. Yusuf A. Sayig, *Enterpreneurs of Lebanon*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, s.28, 174.

118- J. Austruy, "*Vocation économique de l'Islam*" (*Cahiers de l'Institut de Science économique appliqué*'de, no.106, Ekim 1960, Seri V, no.2, s.151-212), s.167.

119- *AGE*, s.158, n.24

120- A.A.I. El-Gritly, *The Structure of Moderm Industry in Egypt,* Kahire, Government Press, 1948 (ayrıca *l'Egypte contemporaine*'de, 38, 1947, fasikül no 241-242), s.391; bkz. Morroe Berger, *The Arab World Today,* New York, Doubleday, 1964 (coll. Anchor Books, A. 406), s.222.

121- Morroe Berger, *AGE*, s.222.

122- Bkz özellikle, Ch. Issawi, *The Entrepreneur Class* (*Social Forces in the Middle East*'de, yayınlayan S.N. Fisher, Ithaca, Cornell University Press, 1955, s.116-136) s.127; A.J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, s.38; Y.A. Sayigh, *Entrepreneurs of Lebanon*, s.69 ve d.

123- Bkz. A.J. Meyer, "*Entrepreneurship, the missing link in the Arab states?*" *Middle East Economic Papers*'da, Beyrut, 1954, s.121-132; Y.A. Sayigh, *Entrepreneurs of Lebanon*, s.127; Ch. Issawi, *The Entrepreneurs Class*, s.131; Ch. Issawi, *Egypt at Mid-Century, en economic survey*, London, Oxford University Press, 1954, s.168. A.P. Aleksander'a da bakınız, "*Industrial Entrepreneurship in Turkey, its origin and growth*" (*Economic Development and Cultural Change*'de, 8, 1960, s.349-365); A.J. Meyer, "*Entrepreneurship and Economic Development in the Middle East*" (The Public Opinion Quarterly, 22. 1958, s.391-396).

124- Bkz. A. Ajdari, "*Influence des valeurs traditionnelles sur la mentalité économique dans les pays musulmans du Moyen-Orient*" (*Développement et civilisation*'da, no.10, Nisan-Haziran 1962, s.55-79) ve J. Austruy'un daha önce belirtilmiş olan yapıtları.

125- Örneğin, bkz. A. Bonne, "*Incentive for Economic Development in Asia*" (*Annals for the American Academy of Political and Social Science*'da, Philadelphia, 276, 1951, s.12-19). Güçlü bir yönetim özlemi konusunda, bkz. D. Lerner, *The Passing of Traditional Society Modernising the Middle East*, Glencoe III., The Free Press, 1958, s. 280 ve d, vb.

126- J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960, s.77.

127- *AGE*, s.78. Karşılaştırınız: A.J. Meyer, Entrepreneurship, s. 128; A.A.I. El-Gritly, *The Structure*, s.455, n.1 (Hindistan ile kıyaslaması kayda değer).

128- *AGE*, s.76.

129- *AGE*. s.107.

130- *AGE*. s.52.

131- Zeki Badaoui, *La Législation du travail*, İskenderiye, ed. Journal du Commerce et de la marine, 1951, s.3.

132- H.B. Butler, *Report on Labour Condition in Egypt with suggestions for future social legislation*, Kahire, Gouvernment Press, 1932, s.9 (ingilizce metin), s.30 (fransızca metin), s.9 (arapça metin).

133- Yasa metni için, bkz. Z. Badaoui, *AGE*, s.174-182.

134- A.A.I. El-Gritly, *The Structure of Modern Industry in Egypte*, s.538. Yine, bkz. Ch. Issawi, *Egypt at Mid-Century*, s.175 ve d.

135- Örneğin, bkz. D. Lerner, *The Passing of Traditional Society, Modernising the Middle East*, Glencoe III., The Free Press, 1958; Ch. Issawi, "*The Entrepreneur Class*" (*Social Forces in the Middle East*'de, ed. S.N. Fİsher, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1955, s.116.

136- Bu durum, yanıltıcı (ya da, ters) göstergelere rağmen, modern Mısır tarihini iyi bilenlerden biri tarafından ortaya konulabilmiştir: "Mısır sanayinin gelişmesine karşı, geçmişteki

başlıca engel yabancı ürünlerin rekabeti ve devletin koruyucu gümrük önlemlerini almaması olmuştur" (A.E. Crouchley, *The Economic Development of Modern Egypt*, Londra, Longmans, Green & Co, 1938, s.250).

137- Y.A. Sayigh, *Entrepreneurs of Lebanon, The Role of the Business Leader in a Developing Economy*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1962, s.122, 131 ve d.

138- *Abutor*'un anlamını, Roma Hukuku uzmanlarının ilgili belirlemelerine göre değiştirerek, J. Declareuil'ün çevirisinden yararlanıyorum (*Rome et l'organisation du droit*, Paris, Renaissance du Livre, 1224, 1924 (coll. l'Evolution de l'Humanité, no.19, s.177).

139- E. Perrot ve A. Levet'nin *Precis élemantaire de droit romain* (Paris, Receuil Sirey, 1937, s.171) adlı temel yapıtındaki çok açık sunuyu sadece açımladım. Yine, örneğin, bkz. R. von Mayr, *Römische Rechtsgeschichte*, 1/2, Leipzig, Göschen, 1912 (coll. Sammlung Göschen, 578), s.54; IV, Berlin und Leipzig, Göschen, 1913 (aynı kolleksiyon 697), s.108 ve d.

140- Thomas d'Aquin, *Summa teologiae*, 2.Secundae, bl.22, madde 5 (1392), ad secundum; bl.66, madde 2 (1572) (Alba-Roma, ed. Paulinae, 1962, s.1237 *b*, 1371). 13. Leon tarafından Domeniken tarikatına ilişkin terimlerin kullanımı için bkz. *Encyclique Rerum Novarum*, 1891 (örneğin, *Les Textes pontificaux sur la démocratie et la société moderne*'de, yayınlayan G. Michon, Paris, Rieder, 1928, s.154.) Çağın katolik kavrayışlarının tipik örneği için, bkz. L. Garriguet, *La Propriété Privé,* Paris, Bloud, 1907 (coll. Science et Religion, 154-155). P. Bigo'nun, temelde, müslümanlık savunuculuğuna yeterince (ve daha bir incelik ve bilimsellikle) yakın olan yapıtı (*La Doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, P.U.F., 1965) ile karşılaştırın.

141- L. Milliot, *Introduction à l'études du droit musulman*, Paris, Receuil Sirey, 1953, s.495. İslamın özgün karakterleri üzerinde kuramlaştırmalarda bulunanların başlıca kaynaklarından birini oluşturan bu yapıt, pek çok açılardan, özellikle hukukşinaslık, tarihsel kavrayış eksikliği, müslüman hukukunu alt üst eden

çalışmalarla (özellikle J. Schacht'ınkilerle) ilişkili olarak çok enformasyon eksiklikleri içermesi açılarından eleştirilebilir. Bu beylik, ancak güvenilmez bir yapıttır (G.-H. Bousquet'nin sert eleştirilerine katılmaktan başka bir şey yapılamaz, bkz. *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, 69. yıl, n.6, Kasım-Aralık 1953), s.223-228). Bu bağlamda, bkz. P. López Ortiz'in değerli küçük el-kitabı *Derecho musulmán*, Barcelona, Labor, 1932 (coll. Coleccion Labor, no.322), s.175-185 ve D. Santillana'nın geniş yapıtı *Instituzioni di diritto musulmano milichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, I, Roma, s.308-326, 352-406, 426-433 (I. baskı, Roma, 1926, s.245-269, 279-318, 340-343). Yine, müslüman hukukunda suistimal için, bkz. M. Morand, *Etudes de droit musulman algérien*, Gezayir, A. Jourdan, 1910, s.297-310.

142- F. Oliver-Martin, *Précis d'histoire du droit français*, Paris, Dalloz, 1938, s.243.

143- G. Destanne de Bernis, "*Islam et développement économique*" (*Cahiers de l'I.S.E.A.*'da, no.106, seri V, no.2, Ekim 1960, s.105-150. s.143).

144- J. Austruy, *Vocation économique de l'Islam* (*AGE*, s.151-212), s.190.

145- Batı ülkeleri ile islam ülkeleri arasında keskin farklılıklar olduğu görüşünü savunmasına rağmen, L. Milliot da *Introduction à l'étude du droit musulman*'da bunu gözlemlemiştir.

146- J. Austruy, *Vocation...*, s.188.

147- J. Austruy, (*AGE*, s.188) F. Perroux tipindeki iktisatçılardaki mülkiyet kavramını, SSCB Bilimler Akademisi Ekonomi Politik el-kitabındaki (zaten marksist literatür açısından bayağı kaçan) üretim araçlarının "sosyal mülkiyeti" deyimi ile karşılaştırırken sadece sözcüklerle oynuyor. Burada, fazla olarak aynı kavramın farklı bir yorumundan başka bir şey yok (s.189). Mülk edinilmiş olan mal, birinci durumda, son tahlilde, kullanımına getirilen tüm kısıtlamalara rağmen bireyin kontrolü altında kalıyor. SSCB'de ise tümüyle devletin
kontrolündedir.

148- Bkz. M. Rodinson, "*L'Islam et les nouvelles indépendances*" (*Partisans*'da, no.1, Mayıs-Haziran 1963, s.99-117.) ...

149- G. Destanne de Bernis, "*L'Islam et développement économique..*" (I.bl, 6. dipnotta adı geçen makale).

150- J. Poirier, "*Droit musulman et Développement économique, la tradition et la théorie juridique devant l'innovation*" (*Cahiers de l'I.S.E.A*'da, ek no.120, seri V, no.3, Aralık 1961, s.191-224), s.222.

151- Mustafa as-Sibâ'i, *iştirakiyat al-Islam*, Kahire, ad-dâr al-kavmiyya li-tibâa va-n-naşr (coll. iktarnâ laka, 113), s.114.

152- *AGE*, s.114-118.

153- *AGE*, s.118.

154- E.F. Gautier, *Moeurs et Coutumes des musulmans*, Paris, Payot, 1931, s.17.

155- J. Austruy, "*Vocation...*", s.158.

156- J. Berque, *Les Arabes...*, s.270.

157- A.J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, s.37.

158- Fransız devriminin Osmanlı kamuoyu üzerindeki etkisinin dikkate değer analizi için, bkz. B. Lewis, "*The Impact of the French Revolution on Turkey, some notes on the transmission of ideas*" (*Cahiers d'histoire mondiale*'de, cilt 1, no.1, Temmuz 1953, s.105-125.

VI. BÖLÜM

1. M. Rodinson, "*La Pensée d'Avicenne*" (*La Pensée*'de, no.45, Kasım-Aralık 1952, s.83-93; Ocak-Şubat 1953, s.51-57; no.47; Mart-Nisan 1953, s.85-99). Bu metine başvurmak cesaretini gösterecek olan okurlardan "Stalinci" formülleri bir yana bırakmalarını (ya da, en azından parantèz içine almalarını) ve bugünkü görüşlerime göre yapılacak olan yeni baskısını beklemelerini rica edeceğim.

2- Seyid Hüseyin Nasr ve Osman Yahya'nın işbirliğiyle, H.Corbin, *Histoire de la philosophi islamique, I. Des origines jusqu'à la mort d'Averroë (1198)*, Paris, Gallimard, 1964, 384 sayfa. (Coll. Idées, 38).

3- Lucien Sebag, *Marxisme et Structualisme*, Paris, Payot, 1964, (coll. Bibliothèque scientifique. Coll. Sciences de h'homme), s.170. 4- Roland Barthes, "*Eléments de sémiologie*" (*Communications*'da, no.4, Paris, ed. Seuil, 1964, s.91-135.) s.102.

5- L. Sebag, *AGE*, s.221.

6- Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1949 (coll. Bibliothèque scientifique) s.208, 210.

7- O büyük insanın bir biyografisinde, tüm bu planların karşılıklı etkileşimini göstermek istedim, bkz. *Mahomet*, Paris, Clup français du livres, 1961, (coll. Portraits de l'histoire, 32). Şayet bu deneme biraz değer taşıyorsa, bu yeni ögelerin keşfinden dolayı değil, fakat iyi bilinen ögelerin (tam) yerlerine oturtulmalarından dolayıdır. Piyasada tükenmiş olan bu yapıtın yeni bir baskısını hazırlıyorum.

8- Avantajlı bir teknik alıntı, hatta daha yüksek bir uygarlıktan yapılan, teknik olmayan bir alıntı bile, zorunlu olarak, belirli bir düzeyin üzerinde olmak koşuluyla yapılmaktadır. Burada, P. Rondot'nun zannettiği gibi (*Cahiers de l'I.S.E.A.*'da, no.106, Ekim 1960, seri V, no.2, s.52), islam dünyasındaki aydınların bir "tereddüt"leri söz konusu değildir. Müslüman ideolojisi bu uyarlamaları ancak frenleyebilmiş, geciktirebilmiştir, (fakat) engelleyememiştir. Ve bunların sonuçları müthiş olmuştur. Yeri gelmişken, teknik yeteneklerin tüm insan ırklarına yeterince eşit olarak dağıtılmış olduklarını belirtelim. Bunların geliştirilmeleri ise kültürel ögelere bağlıdır. Kültürel ortam frenleyici değil de teşvik edici olduğunda gelişmektedirler. J. Austruy'ün, müslüman teknisyenlerin de varolmaları karşısında (bilinçsiz bir ırkçılıkla) duyduğu safça şaşkınlık, bu gerçeğin bilincinde olmamasındandır (*AGE*, s.176 ve d.).

9- Luc de Heusch, "*Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*" (*Le Pouvoir et le Sacré*'de Brüksel, Centre de Sociologie, 1962, *Annales du Centre d'étude des religions*, I, s.15-47, s.15 ve d.

10- L. Dumont, *La Civilisation indienne et nous, esquisse de sociologie comparée*, Paris, A. Colin, 1964, (coll. Cahiers des Annales, 23), özellikle s.31-54.

11- Özellikle, *Le Mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition* adlı yapıtında, Paris, Gallimard, 1949, (coll. Les Essais, 34).

12- *Histoire de la philosophie islamique*, I (yukarda adı geçen yapıt, s.300, n.2). Müslüman tarihinin çok idealist bir kavrayışının (özgün ve ilginç görüşlerle) savunulmasına ilişkin olarak da, bkz. C.A.O. Nieuwenhuijze, *Cross-Cultural Studies*, The Hague, Mouton, 1963 (coll. Publication of the Institut of Sociales, series major, vol V), özellikle, IX. bölüm (*Social Aspects of Economic Development in the Arab States*, s.222-274).

13- *Sex and Temperament in Tree Primitive Society*, Londra, Routledge, 1935. Yeni-Gine dağlarındaki Arapesh'lerin yumuşaklıkları, sakinlikleri, kısacası, geleneksel olarak kadınsı tarzdaki davranışları, söz konusu yapıtın yayınlanmasından sonra oldukça ünlü olmuştur. Yazarın gözlemlerini yaptığı sıralarda barış içindeydiler. Fakat, deniz suyundan tuz elde etmek için dağlardan gelen daha kavgacı insanlarla (kendilerinin de pek yumuşak kalmadıkları) düşmanca ilişkilerinin olduğuna değin öyküleri de vardır (*AGE*, s.9).

14- Bkz. G. Balandier, "*Réflexions sur le fait politique: le cas des sociétés africaines*" (*Cahiers internationaux de Sociologie*'de, 37, 1964, s.23-50).

15- Örneğin, bkz. M. Noth, *Histoire d'Israël*, fra. çev., Paris, Payot, 1954, s.116.

16- M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, (yukarıda 11 nolu dipnotta sözü edilen yapıt) s.27; *La Pensée*'deki eleştirime bkz., no.38, Eylül-Ekim 1951, s.127-130.

17- John L. La Monte, "*Crusade and Jihad*" (*The Arab Heritage...*'da, ed. N.A. Faris, Princeton, Princeton University Press, 1944, yeni baskısı New York, Russell and Russell, 1963, s.1963, s.159-198), s.166,

18- *AGE*, s.197,

19- *La Civilisation indienne et nous...* (yukarıda 10 nolu dipnotta sözü edilen yapıt), s.53.

20- *AGE*, s.52.

21- *AGE*, s.51.

22- *AGE*, s.19.

23- C.A.O. Van Nieuwenhuijze, *Cross-Cultural Studies* (yukarıda, 12 nolu dipnotta sözü edilen yapıt), s.238.

24- J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1963; bkz. *l'Année sociologique*'deki eleştirel görüşlerim, 3.seri, 1962, s. 370-372.

25- Bkz. F.I. Qubain, *The Reconstruction of Iraq: 1950-1957*, New York, Praeger, 1958 ve M. Ionides'in mükemmel gözlemleri, *Divide and Lose, The Arab Revolt of 1955-1958*, Londra, G. Bles, 1960.

26- G. Destanne de Bernis tarafından çok iyi örnekler verilmiştir, "*Contribution à l'analyse des voies africaines du Socialisme, les Coopératives rurales*" (*Etudes maghrébines, Mélange Charles-André Julien*'de, Paris, P.U.F., 1964, s.267-2839 ve "*Islam et développement économique*" (I. bölüm, 6 nolu dipnot).

ISBN: 975-7160-02-4

MAXIME RODINSON

İSLAM ve KAPİTALİZM

Bu yapıt geleceklerini daha iyi belirlemek isteyen müslüman ülkelerin aydınları ile geri kalmış- bırakılmış dünyanın bu özgül alanını daha fazla tanımak isteyen avrupalı okurlar için vazgeçilmez nitelikte bir başvuru kaynağıdır. M. Rodinson islam dininin büyük ekonomik sistemlerle ilişkilerini; marksist toplumsal teoriyi uzmanlaşmışlığın derin bilgisiyle birleştirerek tanımlıyor.

İslam'ın ekonomiye ilişkin buyruklarını ve bunların Orta-Çağ toplumsal yaşamı üzerindeki etkilerini betimleyip İslam ideolojisi ile ekonomik sistem arasındaki etkileşimi, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla karşılaştırarak inceliyor. Sonra da İslam'ın çağdaş kapitalizmin İslam ülkelerinde içsel bir süreçle mi, yoksa Batının baskısı ve takliti ile mi geliştiğini, İslamın kapitalistleşme sürecini engelleyip engellemediğini, müslüman tarzı bir kapitalizmin olup olmadığını inceliyor.

"Sonuçlar ve Persfektifler" bölümünde tartışmayı genişletiyor: Dinsel ideoloji ile ekonomik yaşam arasındaki ilişkilerin doğası nedir? "İnsan"ın ve "düşünce"lerin tarihte nasıl bir rolü vardır? Sosyalizme yürüyüşte İslam'dan yararlanılabilir mi? Marksizim dinsel toplumlarda bir rol oynayabilir mi?

Bu yapıttaki toplu yaklaşımların ve yargıların Türkiye'nin güncelliğine ilişkin önemli bir ışık tutacak nitelikte olduğunu okuyanlar takdir edecektir.

SPARTAKÜS YAYINLARI